SOCIALIZACIONES
EN EL CENTRO-SUR ANDINO

Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq

Néstor Godofredo Taipe Campos

pres
| editores - impresores |

SOCIALIZACIONES
EN EL CENTRO–SUR ANDINO

Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq

SOCIALIZACIONES
EN EL CENTRO–SUR ANDINO
Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq

Néstor Godofredo Taipe Campos

Pres
| editores – impresores |

Socializaciones en el centro-sur andino

Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq

212 páginas, 28 ilustraciones y 10 láminas.
Socialización / Sociedad / Enculturación / Cultura andina / Conocimientos productivos / Fenómenos naturales destructivos / Normas y valores / Deberes y obligaciones / Premios y castigos / Roles según género / Influencias de los pares / Influencias de la comunidad / Influencias de la sociedad mayor.

© **Taipe Campos, Néstor Godofredo**
Jr. Antonio Ribeyro 184, Depto 502, Jesús María, Lima.
ngtaipe@yahoo.com

Diseño de carátula: Raúl Hernán Mancilla Mantilla.
Portada: Mujeres tejiendo en Huaynacancha, Santillana, Huanta (2012).
Corrección: Mery Laurente Chahuayo.
Diagramación: Néstor Godofredo Taipe Campos
Fotografías de interiores: Néstor Taipe, Raúl Mancilla y otros.

Edición, diseño e impresión por:
Producciones estratégicas - pres
de Edgar Hugo Cano Pérez
Urb. María Parado de Bellido Mz. K - 13
✆ 066-312222 / 966-181955 - AYACUCHO

Primera edición: Ayacucho, febrero de 2018
Tiraje de 1,000 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2018-02295
ISBN: 978-612-46214-5-1

Perú suyupi rurasqa/Impreso en el Perú

A Dalia, Diana,
Gabriel y Godofredo.

AGRADECIMIENTOS

Mi gratitud a la generosidad de todos mis informantes. A los campesinos quechuas de las comunidades del ámbito de las provincias de Tayacaja y Churcampa en Huancavelica. A los diversos pueblos y personas ayacuchanas (de Huanta, Huamanga y La Mar) que tuve ocasión de visitarlos observando sus modos de vida, realizando entrevistas y registros visuales.

A Raúl Hernán Mancilla Mantilla, con quien hemos salido a realizar registros fotográficos y revisó sus archivos visuales para ilustrar adecuadamente los diversos temas del libro. Debo también a Raúl el diseño de la carátula de esta publicación.

A Homero Ango, José Ochatoma, Arístides Quispe, Luis Mujica, Pablo Landeo, Mario Maldonado, Gabina Córdova y Mery Laurente siempre dispuestos a contribuir.

A César Abilio Vergara Figueroa, entrañable amigo, por regalarme parte de su tiempo elaborando el prólogo de esta publicación.

INDICE

PRÓLOGO: PREPARACIÓN PARA LA CONVIVENCIA 15
Abilio Vergara Figueroa
INTRODUCCIÓN 23

Capítulo I

SOCIEDAD, SOCIALIZACIÓN, CULTURA Y ENCULTURACIÓN 27
1. La sociedad 27
   1.1. La sociedad en la perspectiva del materialismo cultural 28
   1.2. La sociedad en la perspectiva de la escuela de Frankfurt 29
   1.3. La sociedad en la perspectiva de la teoría de la estructuración 30
   1.4. La sociedad en la perspectiva académica de las tecnologías de la información y la comunicación 32
   1.5. La sociedad en la perspectiva del pensamiento complejo 33
2. La socialización 34
3. La cultura y la tradición 36
4. La enculturación 40

Capítulo II

SOCIALIZACIONES Y PROCESOS DE INTERNALIZACIÓN DE LA CULTURA 43
1. Transmisión de conocimientos productivos e indicadores climáticos 47
2. Aprendizaje de técnicas de conservación del medio ambiente 61

2.1. Descanso de tierras 66
2.2. Rotación y asociación de cultivos 67
2.3. Quema de pastos naturales 68
3. Visiones sobre los fenómenos naturales de alto poder destructivo 69
3.1. La sequía 70
3.2. La helada 73
3.3. El granizo 75
3.4. Los vientos 79
3.5. El exceso de lluvias 85
4. Transmisión de normas y valores 88
5. Deberes y obligaciones inculcadas en el seno de la familia 93
6. Castigos a las faltas y premios a los aciertos 95
7. Asimilación y desarrollo de roles según género y edad 103
7.1. Tareas según género 104
7.2. Tareas según edad 107
7.3. Prohibiciones según género 111
8. Actitud de los padres con relación a los conocimientos de los hijos 114

Capítulo III

ASIMILACIÓN Y DESARROLLO DE CONOCIMIENTOS EXTRAFAMILIARES E INCORPORACIÓN DE PARTICIPACIÓN EN LA VIDA COMUNAL 117
1. Influencia de los grupos de edad 117
2. Contribuciones del juego en el desarrollo del niño 119
2.1. El juego 119
2.2. El juego en el desarrollo del niño 121
2.3. El juego en el proceso de socialización 123
3. Influencia de la comunidad 124
3.1. Aprendizaje de la reciprocidad 126
3.2. Construcción de la identidad comunal 131
3.3. Actitudes con relación a la organización, solidaridad y conservación comunal 133
3.4. Influencia de las fiestas 135
3.5. Influencia de las autoridades 139
3.6. Inicio de participación en la conducción comunal 140

Capítulo IV

ASIMILACIÓN Y DESARROLLO DE NUEVOS HÁBITOS, ASPIRACIONES Y TECNOLOGÍAS 145

1. «Consumismo», preferencia por la ciudad y aspiración al ascenso social 145
2. Individualismo y deseo de reforzar la propiedad privada 150
3. Asimilación de tecnologías «modernas» 151

LÁMINAS 157

CONCLUSIONES 173

Glosario de voces quechuas 177
Índice de autores y temático 185
Índice de ilustraciones 191
Índice de láminas 195

BIBLIOGRAFÍA 197

PRÓLOGO:
PREPARACIÓN PARA LA CONVIVENCIA

Abilio Vergara Figueroa [1]

Es muy grato para mí escribir el prólogo del libro *Socializaciones en el centro–sur andino*, de mi colega y amigo Néstor Godofredo Taipe Campos. *Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq*, «Enseñándoles para que convivan con los otros», es el subtítulo y resume bien la enorme tarea humana que se concreta a través del proceso de socialización que acondiciona escenarios, funciones, significaciones y emociones para posibilitar el aprendizaje para que el ser que *nace–como–posibilidad* se convierta en ciudadano de una cultura, se relacione adecuadamente con los demás, no sólo en condiciones de armonía y consensos, sino también para administrar conflictos como vía para la construcción del *semejante* y la *otredad*, es decir, para que internalice las expectativas sociales, para que sepa «qué comportamiento se espera de él y cuál es el que él espera de los demás», base de cualquier convivencia que equilibre lo individual y lo colectivo, que se definan los límites del conflicto y se estructuren las perspectivas y los sentidos comunes compartidos. Estamos pues ante una exploración antropológica del encuentro con *el–otro–como–horizonte*, la construcción de la *diferencia* como *proximidad*.

1 Profesor–investigador del Posgrado en Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH, México.

En este proceso, se necesitan fundamentos que guíen, escenarios que actualicen y prácticas que formen. Entre estos se ubica el mito, como fundamento de los orígenes que sustenta lo contemporáneo. El mito puede concebirse como un doble viaje: hacia la profundidad del espíritu propio y, al mismo tiempo, como configurador del entorno social, en un flujo dialéctico que nos posiciona en el mundo a través de la relación de la *identidad* y de la *alteridad*. La densidad temporal del mito construye la paradoja de la eternidad del instante, base de la continuidad y, también, de la explicación del cambio.

En este punto, que lo vislumbro como un crucero, es donde ubico el valor de este libro, es decir, como un viaje hacia el otro, a la modulación del semejante que posibilita argumentar lo que identifica y separa, es decir, definir lo que une y las contradicciones, las que, sin eliminarlas, posibilita información e identidad.

Este libro se labra en una vida comprometida, pues Godofredo Taipe es un investigador a tiempo completo, en su actividad acuciosa diaria no sólo está esa sensibilidad por el detalle para buscar etnografiar los diversos entornos en los que se mueve sino, podemos decir, desmintiendo a Clifford Geertz, que, para el autor de este libro, no existe una frontera rígida entre el «estar aquí» y el «el estar allá»: hace trabajo de campo, base de la construcción del conocimiento antropológico, todo el tiempo, sin pausa y con mucho compromiso, personal y académico.

Después de una referencia reflexiva a las diferentes corrientes teóricas que abordan los social y lo cultural, tales como el materialismo cultural, la Escuela de Frankfurt, la teoría de la estructuración, las perspectivas desde las tecnologías de la información y la comunicación y, por último, del pensamiento complejo, desarrolla luego una exposición de las prácticas e imaginarios conducentes a la modulación del ser en la socialización y las formas simbólicas que la sustentan, en lo que denomina enculturación.

En los siguientes capítulos, el autor despliega los diferentes ámbitos y campos semánticos de esta enculturación: los indicadores climáticos vinculados a los saberes y prácticas productivas, las téc-

nicas de conservación del medio ambiente y sus referentes cosmogónicos o simbólicos (los imaginarios de la helada, el granizo, la sequía, los vientos y las lluvias), así como el arropamiento en las normas, valores y principios que se inculcan para la vida en familia y en comunidad, enfatizando en los premios y castigos, las diferencias de género, así como el transcurso de la vida que diferencia por roles de edad y sexo, para finalmente observar los cambios introducidos tanto por la urbanización de ciertas prácticas y consumos como por la ampliación del uso de las nuevas tecnologías. El área que estudia está referida a los territorios de los departamentos de Ayacucho y Huancavelica, ubicados en los Andes peruanos, en la zona centro–sur.

Godofredo declara: «En este estudio describo cómo el individuo se hace competente para interactuar en los ámbitos intra, inter y trans grupal y en los ámbitos intra, inter y trans cultural». Es interesante constatar que su *escala* de estudio y reflexión no se queda en el ámbito de la comunidad, sino refiere a las implicaciones con contextos mayores a diferente extensión y relaciones, aunque destaca que sus registros etnográficos corresponden a dicha área (quechua del centro–sur peruano) y se detiene en procesos micro.

No evita afrontar los contextos de cambio, el que ubica en una intersección que denomina «sendas paramodernas», abundando: «se trata de sociedades que ya no son puramente ágrafas, sino que la tradición oral convive con la escritura, que la costumbre que imponía una regulación consuetudinaria coexiste subordinadamente con el predominio de la ley, que lo sagrado objetivado en el pensamiento mágico y religioso coexiste con el pensamiento profano y racional, que la tecnología tradicional se mezcla con una tecnología industrial dependiente, que el colectivismo está siendo erosionado por el individualismo, el status va cediendo paso a lo contractual, la solidaridad por semejanza está mezclada con la solidaridad por independencia, la sociedad rural empieza a burocratizarse». Aunque algunas disyunciones y conjunciones sean matizables, creo que el cuadro describe bien las tendencias y paradojas del desarrollo en la región estudiada.

Destaca diferencias de género en las culturas tradicionales (Mujeres «cuyas manos siempre están trabajando») y también observa sus prácticas que muestran cómo se van corroyendo sus principios por los cambios introducidos entre otros por las nuevas tecnologías.

Recalco que uno de los aportes de este libro es la descripción bastante detallada del bagaje de conocimientos, imaginarios y prácticas indígenas vinculadas al proceso productivo y que inciden en el proceso de socialización del niño en áreas rurales de los Andes. En este campo, por ejemplo, nos permite ver la construcción del tiempo en signos y símbolos que modulan pronósticos de diferentes futuros que posibilita la planificación y organización de los procesos productivos bajo un manto significativo que atenúa la incertidumbre. Es interesante lo que puede indicar el sistema de saberes indígenas sobre sus condiciones de producción y su relación con la naturaleza: ellos consideran que «todo habla», pues, como en el poema «Correspondencias» de Charles Baudelaire, «La Natura es un templo donde vividos pilares/ dejan, a veces, brotar confusas palabras;/ el hombre pasa a través de bosques de símbolos/ que lo observan con miradas familiares», miradas familiares construidas por la dialogía del ser con la Naturaleza, que a su vez «formatea» sus espíritus y da sustento a las cosas que hace, piensa y dice. El autor señala que «los comportamientos zoológicos (zorro, zorzal, wallata, hormiga, patos silvestres), astronómicos (el cielo, la luna, estrellas), meteorológicos (arco iris), indican la vigencia del conocimiento andino del cosmos». Quizá habría que agregar que también indica el imaginario que gobierna su mirada y sus prácticas, así como la organización del trabajo y de sus comunidades, en condiciones tecnológicas históricamente determinadas.

De los múltiples problemas y temas relacionados con la enculturación y la socialización que trata el libro me interesa resaltar tres: la concepción del *trabajo* como práctica social solidaria, es decir que no se queda como ganancia de quién lo realiza o manda realizar como en el capitalismo; el papel del *género* en la construcción de la sociedad tradicional y sus transformaciones; y, en tercer lugar, la *solidaridad* como principio y valor ordenador de la vida personal y

comunitaria que se sostiene en un imaginario que ordena la cosmovisión, haciendo un juego de espejos con lo que se dijo acerca del trabajo como actividad con y para el nos–otros comunitario.

El trabajo es una actividad altamente valorada en el mundo andino, quienes no lo realizan bien y con *voluntad*, son castigados. Así, el autor señala que las referencias míticas sobre el trabajo indican que al transgresor se lo somete a un proceso regresivo, es decir, vuelven a la naturaleza: «Muchos mitos consideran que la helada fue inicialmente un humano que formaba una triada con el viento y el granizo. Es uno de los jóvenes perezosos y ladrones de los campos de cultivo que, por maldición de su madre (la *Pachamama*), se tornan en elementos naturales. En otras versiones míticas, los hijos ociosos se transforman en estrellas y están en el cielo "sin hacer nada", pero, cuando están muy brillosas, anuncian la presencia de heladas intensas». Otros, sometidos a la «naturalización» son «… los transgresores de la solidaridad intergeneracional se transforman en helada, granizo y viento».

Nótese la enorme energía simbólica de los fenómenos a los que se confina al ocioso, son fenómenos naturales que significan peligros terroríficos pues amenazan desde una exterioridad no controlable y de una presencia inminente que los hace aún más detestables y temidos: «… la transformación de hijos ociosos en luceros, de hijos malcriados en vientos, de hijos egoístas en gusanos de la papa y del maíz, la transformación de los hermanos envidiosos en venado, etc.», signos y símbolos de regresión hacia el mundo no humano o de eliminación a todo el grupo humano que cobijó la generación transgresora. Habría que señalar también que, si bien las normas modulan el comportamiento de los humanos, sin embargo, su realización casi siempre se dificulta y si bien describe el horizonte ideal que conjunta en el discurso, es siempre aquello al que se aspira en comunidad, aunque individualmente sigue reflejando la permanente lucha por ser mejores confrontados con las debilidades del ser que cae.

En segundo lugar, el género es uno de los asuntos más problemáticos de la cultura tradicional cuando se la expone a las miradas

contemporáneas. Entre las poblaciones rurales pueden aparecer escenarios muy conflictivos como también aparecer escenarios armónicos y sublimados en la relación entre mujeres y hombres como miembros de una comunidad; sin embargo, la postergación de la mujer es la constante, siendo ellas generalmente consideradas débiles, lentas, incapaces, de «mal agüero», casi infantiles y necesitadas de protección, y lo peor, es que contagian esas cualidades a su entorno: «… las mujeres que están menstruando no deben recolectar las hierbas aromáticas, hortalizas, ni flores, porque las plantas se secarían. No deben pasar sobre los frutos de zapallos en crecimiento ni apuntar a las calabazas tiernas...» porque se pudrirían. «En la siembra del maíz, ninguna mujer debe llevar el huso (*puchka*) y tortero (*piruru*) porque el maíz no daría mazorcas, tendría sólo follaje», dicen los testimonios.

Parece obvio, pero hay que destacar que en el último caso se observa el recurso analógico para formular el designio: la *puchka* y el *piruru* como soportes significantes del hilado, le presta su imagen al follaje, pero también de paso a esa supuesta *irradiación negativa* de la mujer. Otro caso en el que esta correlación mujer–entorno se expresa en la recomendación que se hace a las mujeres a no peinarse de noche «porque tendrían por esposos a hombres viejos», donde metafóricamente, la noche le presta el sentido del declive al hombre viejo. Algo parecido ocurre con la prohibición de tejer durante los velorios, «porque no avanzan». Se *impregna* el contexto de la muerte y su figura de inmovilidad que se escenifica en el velorio. Ambiente que lentifica la atmósfera que impacta, por ejemplo, en la demora en culminar el tejido. Las retóricas culturales son dispositivos a estudiar, son la puerta para comprender las significaciones situadas.

Otra expresión de la irradiación femenina de la debilidad es la que señala los siguientes dichos: «Varón que lava ollas no puede tirar el lazo a las vacas chúcaras, le dicen *"manka lapta"* (que manosea las ollas). No deben cargar a un bebé, ni lavar ropa ni pañales». Así continua la bipolaridad machista: «Las damas no deben abrir zanjas ni poner cimiento para la construcción de una casa, tampoco deben

pasar sobre las zanjas para cimiento, porque demoraría la construcción. Los varones dicen que la mujer es de mal agüero. No deben pasar por encima de los troncos que labran para los umbrales de las casas, porque se rajarían. No deben subir al techo de una casa en construcción, porque dejan la mala suerte». La «debilidad» femenina, en el caso que habla de los umbrales, no se queda en ella, sino transforma «negativamente» lo que toca.

Otro campo en el que la diferencia de géneros es visible es en la relación entre lo público y lo privado: «Las mujeres tampoco pueden tocar la campana de la iglesia ni del cementerio, porque el sonido de la campana se opaca y puede morir la gente del pueblo, "nos vamos a terminar", dicen». Además, «si las mujeres tocan la campana les dicen "marimachas" o "machonas"». Así, la relación público–privado aparece sexuado, realizándose como una extensión de otras cualidades devaluadas que proyectan la condición postergada de las mujeres, excluidas del espacio público, «guardan» su feminidad (no ser machonas) en su reclusión doméstica.

Por otro lado, un elemento importante es la *escala* de fenómenos observados por el autor de este libro. La progresión del entorno familiar hacia la comunidad en el proceso de formación del ser, la escala y las instituciones, las permanencias y los cambios, un enfoque que *gira–las–miradas*, que deteniéndose en algo no se queda allí sino la extiende en sus implicaciones en perspectivas etnográficas.

Finalmente, existen diversos discursos y prácticas que elevan la valoración de la convivencia, la solidaridad y la importancia del otro en la cultura andina. Dentro de las prácticas institucionalizadas encontramos el *ayni*, la *minka*, las faenas, el trueque, y los compadrazgos: todas refieren a la necesidad interiorizada de compartir, devolver equitativamente, de donar, y al aprendizaje de diferentes formas de reciprocidad, donde, devolver «de todo corazón» lo recibido remite a la condición de humano: muchos transgresores de esta forma de ver el mundo aparecen animalizados, petrificados, condenados…

Los contextos festivos también ofician como formadores de seres que conviven y tratan de armonizar. La fiesta aparece como

lo excepcional que pone en escena lo cotidiano intensificándolo, de esa manera realiza el *continuum* en la ruptura y busca formular horizontes comunes mejorados como un medio para intervenir en las prácticas actuales, ya que lo que se hace hoy depende del futuro que se desea y/o proyecta.

Hay tres asuntos más que el autor no elude como lo hicieron otros investigadores «comprometidos» que quisiera mencionar antes de finalizar: las formas en que se están redefiniendo no sólo las identidades adscriptivas, sino el futuro de sus hijos: «Queremos que sean algo mejor, algo superior», dicen muchos pobladores rurales expresando que la educación y el dominio del español son el inicio de ese proceso. El autor no evita mostrar la presencia del cambio en estas comunidades y la registra a veces crudamente, como cuando señala que el consumismo y el individualismo vienen permeando la vida de los jóvenes en estas comunidades. Asimismo, indica que el uso de abonos, insecticidas y fungicidas tienen efectos devastadores en el mundo rural: «los comuneros mueren más y los gusanos se vuelven más resistentes», dicen, como otro elemento que interviene en la relación hombre–naturaleza, en detrimento de ambos. Los dos fenómenos que señalo expresan de manera concreta las dos fuerzas que pugnan entre la permanencia y el cambio: la que proviene del «interior» de la naturaleza de las comunidades poscoloniales y la que proviene de un «exterior» contemporáneo que se expresa en nuevas aspiraciones y uso de tecnologías.

Destaco también la amplia y diversa bibliografía que maneja el autor y que se expresa en la diversidad de temas que aborda y también en que abre interrogaciones nuevas para nuevos trabajos, para nuevos y viejos lectores de su obra, entre los que me ubico.

Huamanga, enero de 2018.

INTRODUCCIÓN

Tomando como universo de observación al área quechua del centro–sur peruano (Ayacucho y Huancavelica), en el presente estudio realizo una descripción etnográfica de las socializaciones andinas para otorgar un texto breve que proyecte el panorama del carácter cultural del área estudiada e, idealmente, se constituya en un «mapa cultural» que apoye a los diferentes actores sociales que trabajan por el desarrollo de los pueblos del Ande.[1]

En este estudio describo cómo el individuo se hace competente para interactuar en los ámbitos intra, inter y trans grupal y en los ámbitos intra, inter y trans cultural.

1 Actores sociales son los sujetos individuales, colectivos o institucionales, que actúan buscando la consecución de determinados objetivos en los escenarios de la vida gremial, política, económica, cultural y social. Por tanto, los actores pueden buscar la vigencia del orden social o cuestionarla, desestabilizarla y destruirla; en este sentido aparecen confrontados el orden y el caos, la armonía y el conflicto; la estabilidad y la tensión. Los actores pueden ser partidarios del respeto de las instituciones, las reglas y las normas o pueden ser anti–institucionales, anti–reglamentarios y anti–normativos; del reclamo, la agitación o la violencia social; de la paz, el diálogo, la concertación y la conciliación; pueden ser parte de las lógicas de las hegemonías y sultalternidades, de los poderes y contrapoderes, del progreso o anti–progreso. Entre los diversos actores se puede señalar al Estado, los gobiernos regionales y locales, los sectores diversos, la universidad y los investigadores académicos, los institutos superiores, la cooperación internacional, las organizaciones no gubernamentales, los empresarios, la iglesia, las organizaciones de la sociedad civil como los partidos políticos y los gremios diversos, y la población objetivo del desarrollo.

El lector podrá aproximarse hacia los procesos y los mecanismos de internalización y transformación de la cultura y los sistemas de roles, de cómo el individuo hace suyo, cuestiona o modifica los modelos, los valores y las normas vigentes que corresponden a la sociedad y la cultura, haciéndose competente en la producción, el consumo, la reproducción e innovación de las prácticas económicas, sociales, tecnológicas, religiosas, éticas, estéticas y comunicacionales.

Por razones expositivas he esquematizado las influencias para la internalización cultural desde la familia, los grupos etarios, la comunidad (entendida esta como el barrio, la iglesia, el pueblo, la escuela…), hasta la sociedad global. Sin embargo, la realidad es mucho más compleja y superior a cualquier esquema, porque no hay influencias «puramente» familiares, etarios ni locales, porque la «revolución de las comunicaciones» (radio, periódicos, TV e Internet) ya campean en gran parte de los pueblos y hogares rurales; y, éstos tienden a desplazar los roles socializadores de la familia y las funciones pedagógicas de la escuela. Además, la expansión del «comercio sin fronteras» y el empuje tecnológico que renueva incesantemente la producción de bienes y servicios (Brünner, 1999), hicieron que la población rural, aún la más remota, concurra en condición subordinada a los mercados de productos, de trabajo y de dinero, transfiriendo siempre sus excedentes, como sostuvo Armando Bartra (1982), en beneficio del capital.

No obstante, porque los registros etnográficos corresponden al área quechua del centro–sur peruano, la descripción que realizo en este libro transita permanentemente por sendas paramodernas, entre las fronteras de la tradición y la modernidad. Es decir, se trata de sociedades que ya no son puramente ágrafas, sino que la tradición oral convive con la escritura, que la costumbre que imponía una regulación consuetudinaria coexiste subordinadamente con el predominio de la ley, que lo sagrado objetivado en el pensamiento mágico y religioso coexiste con el pensamiento profano y racional, que la tecnología tradicional se mezcla con una tecnología industrial dependiente, que el colectivismo está siendo erosionado por

el individualismo, el status va cediendo paso a lo contractual, la solidaridad por semejanza está mezclada con la solidaridad por interdependencia, la sociedad rural empieza a burocratizarse.

Se trata de sociedades inmersas subordinadamente en la lógica global, que no tienen purezas culturales, tradicionales ni identitarias; sino son sociedades que, manteniendo mucho de lo suyo, han incorporado diversos aportes de las otredades culturales.

Por tanto, no es nada extraño que una persona o familia rural escuche o cante huaynos (*waynukuna*) en quechua o en español, no importa si son canciones ayacuchanas, huancavelicanas, huancaínas, cusqueñas o de la sierra de Lima; les da lo mismo si es música con instrumentos de cuerdas, viento, percusión o instrumentos electrónicos. Del mismo modo no es nada extraño que entre su repertorio haya música ecuatoriana, colombiana, brasileira o caribeña. Igual liban aguardiente destilado en las quebradas del río Mantaro (*Hatun Mayu* o *Anqas Mayu*) o unas cervezas traídas desde Lima. No tienen dificultades para seguir roturando el suelo con arado de pie o arado mecánico (con tractores), siguen abonando naturalmente a sus cultivos, pero también incorporan abonos y remedios químicos. Utilizan el hacha para hacer leña, pero también se valen de máquinas aserradoras para tumbar árboles y hacer madera. Allí donde sólo hay caminos se desplazan a pie o en acémilas, donde hay carreteras hacen uso de coches, motocicletas y bicicletas.

A la comunidad rural le es indiferente que unos sean católicos y otros evangélicos, al final logran una convivencia relativamente armónica. En casi toda la selva ayacuchana, cusqueña y junina, de modo especial en los valles conformados por los ríos Apurímac, Mantaro y Ene, donde casi todos son colonos, les es indiferente que en sus comunidades haya personas procedentes de diferentes regiones del país, en cambio les interesa que todos se sometan a determinadas normas y estilo de vida colectiva.

En fin, se trata de sociedades con culturas muy dinámicas, con tradiciones móviles e identidades que se adaptan permanentemente a los nuevos contextos. Como señaló García Canclini (1995), la denominación «culturas híbridas» la describe mejor que el sincre-

tismo.

Invito al lector a recorrer las sendas que delinean los cuatro capítulos del libro: «Sociedad, socialización, cultura y enculturación», «Socializaciones y procesos de internalización de la cultura», «Asimilación y desarrollo de conocimientos extrafamiliares e incorporación de participación en la vida comunal» y «Asimilación y desarrollo de nuevos hábitos, aspiraciones y tecnologías».

Huamanga, enero de 2018.

Capítulo I

SOCIEDAD, SOCIALIZACIÓN, CULTURA Y ENCULTURACIÓN

En este capítulo realizo una aproximación teórica sobre los conceptos de sociedad, socialización, cultura y enculturación. De una parte, el postulado central es que la sociedad no se erige sobre el criterio de unidad sino más bien sobre el conflicto permanente entre sus miembros, éste será el marco donde el individuo se configura como un ser social. Por otra parte, el abanico de definiciones sobre cultura es muy grande, opto por la definición de I. M. Lotman como inteligencia y memoria colectiva; es decir, como un mecanismo de conservación, transmisión y recepción de ciertos textos que transmiten significados y generan nuevos sentidos. En cambio, la enculturación es el proceso inconsciente de condicionamientos primitivos que modula la personalidad y hábitos del adulto, pero también constituye procesos de reacondicionamientos conscientes que explican los cambios culturales. Veamos estos aspectos con mayor amplitud.

1. La sociedad

Doy cuenta sobre algunas diferencias conceptuales de sociedad elaborados por algunos antropólogos y sociólogos de diversas escuelas. Son interesantes los aportes de Manuel Castells y Edgar Morin. Castells planteó que las sociedades no son colectividades con valores e intereses compartidos, son estructuras sociales surgidas de

conflictos y negociaciones que nunca acaban y postuló una nueva forma de conceptualización de la sociedad como la sociedad red. Morin consideró a la sociedad como una «*unitas complex*», portadora de «la unión de la unión y de la desunión», como una mezcla de coacciones exteriores y de tendencias interiores unificadoras. No se trata de un concepto formado como punto de partida sino como punto de llegada, se trata de un concepto que debe ser afinado, desarrollado y cada vez más complejo.

1.1. La sociedad en la perspectiva del materialismo cultural

Según Marvin Harris, representante del materialismo cultural, sociedad:

> «[...] significa un grupo de personas que comparten un hábitat común y que dependen unos de otros para su supervivencia y bienestar» (2001: 21).

Se puede percibir que esta definición subraya el criterio de unidad, solidaridad y armonía. En contraste, hace más de una década, Alain Touraine (2001) postuló que la sociedad ya no es un orden, una jerarquía, un organismo; sino que ésta está hecha de relaciones sociales, de actores definidos por sus orientaciones culturales, sus valores y sus relaciones de conflicto, de cooperación o de compromiso con otros actores sociales.

En efecto, la definición de Harris pasó por alto todo lo que socava, deteriora o destruye la unidad, solidaridad y armonía societal; es decir, la inequidad de distribución de la riqueza, la inequidad del acceso al poder, el descontento, las tensiones, los antagonismos, los conflictos diversos, las transgresiones, los procesos anómicos, la violencia, etc., no son variables constituyentes de su definición. El mundo está cambiando a ritmos muy acelerados; y, la definición anterior ya no puede explicar la complejidad ni aun de las sociedades rurales que ahora están relacionadas e interconectadas con el mundo globalizado mediante redes múltiples. Para citar un solo ejemplo, los conflictos socio–ambientales y anti–mineros confrontan a sociedades locales con las transnacionales y el Estado.

1.2. La sociedad en la perspectiva de la escuela de Frankfurt

Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, representantes de la escuela de Frankfurt, concibieron por sociedad:

> «[…] una especie de contextura interhumana en la cual todos dependen de todos; en la cual el todo subsiste gracias a la unidad de las funciones de los copartícipes, a cada uno de los cuales, por principio se le asigna una función; y donde todos los individuos, a su vez, son determinados en gran medida por la pertenencia al contexto en su totalidad. El concepto de sociedad, pues, designa más bien las relaciones entre los elementos y las leyes a las cuales esas relaciones subyacen, y no a los elementos y sus descripciones simples. Así entendido, es un concepto de función» (1969: 23).

Un poco más adelante especificaron:

> «Hay constitución en sociedad solo en la medida en que la convivencia de los hombres es mediada, objetivada, "institucionalizada". A la inversa, las instituciones no son, en sí, otra cosa que epifenómenos del trabajo vivo de los hombres» (1969: 32).

Adorno y Horkheimer, igual que en la definición de Harris, subrayaron el criterio de unidad y están ausentes los elementos «anti–unidad», «anti–función» y «anti–institución». Es pertinente mencionar que las tensiones y los conflictos, bajo determinadas circunstancias, desembocan en movimientos sociales y éstos son esencialmente «anti–institucionales» (Alberoni, 1984 y 1996). No obstante, la postura de Adorno y Horkheimer puede ser explicada porque se trata de una definición funcionalista en el que cualquier disfunción es refuncionalizado por el cuerpo social.

Alain Touraine (2001) comentó que las teorías funcionalistas describieron sociedades formadas por instituciones que concurren en su totalidad a la integración del conjunto, lo que daba un papel integrador tan importante a la familia y a la escuela, a las costumbres y a la religión, como a las instituciones políticas. Al contrario, ni el Estado, ni la sociedad civil tienen como objetivo principal

la integración de la sociedad. El Estado «hace la guerra»; es decir, responde ante todo a la situación internacional del país; la sociedad civil, por su lado, está dominada por las relaciones sociales hechas de conflictos, cooperación o negociación. Sólo el sistema político tiene como tarea hacer funcionar a la sociedad en su conjunto, combinando la pluralidad de los intereses con la unidad de la ley y estableciendo relaciones entre la sociedad civil y el Estado.

1.3. La sociedad en la perspectiva de la teoría de la estructuración

Para Anthony Giddens, representante de la teoría de la estructuración:

> «"Sociedades" […] son sistemas sociales que "resaltan" en bajorrelieve desde un fondo de un espectro de otras relaciones sistémicas en las que están insertas. Ellas resaltan porque principios estructurales definidos concurren a producir "un conglomerado de instituciones" global especificable por un tiempo y un espacio. Ese conglomerado es el rasgo identificatorio primero y fundamental de una sociedad, pero también se han apuntado otros. Estos incluyen:
>
> 1. Una asociación entre el sistema social y una sede o un territorio específicos. Las sedes ocupadas por sociedades no necesariamente son áreas fijas. Las sociedades nómades siguen itinerarios a lo largo de senderos espacio–temporales de diversos tipos.
> 2. La existencia de elementos normativos que incluyan en el reclamo de legitimidad en la ocupación de la sede. Los modos y estilos de estos reclamos de legitimidad pueden ser muy diversos, desde luego, y muy cuestionados en mayor o menor grado.
> 3. La prevalencia, entre los miembros de la sociedad, de sentimientos de poseer alguna clase de identidad común, no importa cómo se exprese o se revele ésta. Estos sentimientos pueden ser manifiestos en la conciencia tanto práctica

> como discursiva y no presuponen un "consenso valorativo". Los individuos pueden saberse pertenecientes a una definida colectividad sin aceptar que ello sea necesariamente correcto y conveniente» (Giddens, 2006: 195–196).

Habría que despojar el traje «ingenuo» o «neutral» a la palabra sistema. Edgar Morin señaló que todo pensamiento sistémico tiene dos vertientes:

> «Una vertiente pobre en la que el sistema se concibe como conjunto funcional en el seno del cual las partes se complementan armoniosamente para las finalidades del todo; y una vertiente rica, en la que el concepto de sistema lleva en su seno, no solamente las complementariedades, sino los antagonismos. Así, los sistemas solares y los sistemas sociales portan en su seno enormes perturbaciones que ellos regulan, y antagonismos furibundos que, en lugar de destruirlo, les hacen vivir» (1995: 84).

En un diálogo entre Touraine, Giddens y Castells (Castañeda, 2003) sobre la nueva sociedad emergente y ofrecer claves para el análisis e interpretación de las tendencias que mueven los cambios sociales, políticos y económicos de nuestro tiempo en el que los nuevos sistemas de la comunicación y de la información sitúan al mundo contemporáneo en serias dificultades para definirse a sí mismo, Alan Touraine argumentó sobre una sociedad desestructurada y des–socializada, donde el principio de individualización es el elemento primordial, donde van desapareciendo los movimientos sociales y las instituciones, la familia y la escuela, antes orientadas a la socialización del individuo, tienden ahora a «individualizar»; que en una economía globalizada, la vida económica está por encima de otros órdenes sociales, en consecuencia ya no puede haber sociedad. Tal vez la idea de sociedad no haya desaparecido, pero existe de la peor manera posible. Hay que aceptar la desaparición de todo vínculo social, ya que actualmente la sociedad tiende hacia una homogeneización que trata de eliminar cualquier resquicio de identidad.

Anthony Giddens difiere de Touraine y reivindicó la necesidad de un concepto de sociedad, argumentó que no se puede hablar de

lo que pasa en el mundo sin hablar de sociedad (Castañeda, 2003). Muchas cosas han cambiado y, por tanto, hay que revisar el concepto de sociedad. En la sociedad de la información se construye con arreglo a nuevos esquemas y pareciese que la tradición y la costumbre ya no tienen lugar, lo que provoca incertidumbre. Giddens cree que las naciones están en pleno proceso de cambio y que, debido a esta crisis de identidad, están repensando sus formas, su identidad y su cultura.

1.4. La sociedad en la perspectiva académica de las tecnologías de la información y la comunicación

Para Manuel Castells (2009), sociólogo, académico de las tecnologías de la información y la comunicación, las sociedades no son comunidades que comparten valores e intereses. Son estructuras sociales contradictorias surgidas de conflictos y negociaciones que nunca acaban. Por existir una situación de dominación, las instituciones del Estado y, más allá del Estado, las instituciones, organizaciones y discursos que enmarcan y regulan la vida social nunca son expresiones de la «sociedad», concepto de significado polisémico cuya interpretación depende de las perspectivas de los actores sociales. Se trata de relaciones de poder cristalizadas que permiten a unos actores ejercitar el poder sobre otros para lograr sus objetivos.

Los límites de la sociedad rebasan lo nacional. Las relaciones de poder los trascienden. El Estado–Nación se ve afectado, pero no desaparece, cambia de papel, de estructura y función, evolucionando gradualmente hacia una nueva forma de Estado: el Estado red (Castells, 2009). Michael Mann conceptualizó las sociedades como «formadas por múltiples redes socioespaciales de poder superpuestas y que interactúan». Por tanto, en lugar de buscar límites territoriales, Castells propuso que se debe identificar las redes de poder socioespaciales (locales, nacionales y globales) que, en su intersección, configuran las sociedades.

Castells conceptualizó una nueva forma de sociedad, la sociedad red, formada por configuraciones concretas de redes globales, nacionales y locales en un espacio multidimensional de interacción

social. Una sociedad red es aquella cuya estructura social está compuesta de redes activadas por tecnologías digitales de la comunicación y la información basadas en la microelectrónica. En la perspectiva anterior Castells argumentó:

> «La sociedad red es pues una sociedad global [aunque no todos participen en las redes]. Pero todo el mundo se ve afectado por los procesos que tienen lugar en las redes globales de esta estructura social. Las actividades básicas que configuran y controlan la vida humana […] están organizadas en redes globales: los mercados financieros; la producción, gestión y distribución transnacional de bienes y servicios; el trabajo muy cualificado; la ciencia y la tecnología, incluida la educación universitaria; los medios de comunicación; las redes de Internet de comunicación interactiva multiobjeto; el arte, la cultura, los espectáculos y los deportes; las instituciones internacionales que gestionan la economía global y las relaciones intergubernamentales; la religión; la economía criminal; y las ONG transnacionales y los movimientos sociales que hacen valer los derechos y valores de una nueva sociedad civil global…» (2009: 51–52).

1.5. La sociedad en la perspectiva del pensamiento complejo

Por su parte, desde el pensamiento complejo, Edgar Morin equiparó sociedad y nación y, al respecto, consideró dos visiones, una ingenua y otra crítica.

Para la primera:

> «La nación es una sociedad que tiene su unidad, su organización, su coherencia, sus leyes, sus ciudadanos que comulgan en el mismo sitio unificador de la "madrepatria"» (1995: 83).

Para la segunda:

> «Esas mismas sociedades están agitadas por los conflictos, conflictos sociales y políticos: cada uno (individuo, empresa o grupo) vive para sí mismo y persigue sus fines egocéntricos. Incluso si la sociedad es un sistema, este sistema sorprende por sus des-

> garros y por sus desórdenes; es la paradoja de nuestras sociedades modernas, paradoja de la coexistencia de la incoherencia de la coherencia, de la unidad y de la desunión» (Ibid.).

Morin planteó unificar ambos puntos de vista: «la sociedad es *unitas complex*» y es portadora de «la unión de la unión y de la desunión». «Nuestra sociedad moderna es una mezcla de coacciones exteriores (Estado, policía, leyes, prohibiciones), y de tendencias interiores unificadoras; es a la vez Padre/Estado/Ley y Madre/Patria/Amor».

> «En último término, ¿qué es una sociedad? Un conjunto de interacciones económicas, físicas, culturales, etc., que forman un sistema que, a su vez, comporta sus aparatos de mando/control, en manos del primer jefe del Estado, y que retroactúan sobre las interacciones de las que depende su existencia. Así, evidentemente, la existencia del Estado depende de los ciudadanos cuya existencia depende de la del Estado. Todo esto constituye un sistema» (Morin, 1995: 84).

Es interesante encontrar un autor que construye un concepto enriquecido o complejo de sociedad, que da cuenta de su heterogeneidad, de sus múltiples facetas y oposiciones; y, por tanto, se necesita definirla de forma polinuclear o policéntrica. De ahí que para Morin, no se trata de un concepto formado desde el principio, sino se trata de un concepto que debe ser afinado, desarrollado y cada vez más complejo. «No sabremos, verdaderamente, lo que es la sociedad más que al final del recorrido, es decir, probablemente, nunca» (Morin, 1995: 85).

2. La socialización

La socialización, como sostuvo Fuenzalida, «se refiere al proceso informal por medio del cual un grupo social de cualquier magnitud comunica a cada individuo los modelos, valores y normas vigentes que corresponden a la cultura de su propio contexto» (1993: 18). Con «proceso informal», el autor refiere a la socialización primaria.

Esta referencia indica que la socialización va dirigida de la sociedad hacia el individuo, que éste la asimila mediante un proceso de aprendizaje, e implica, como afirmó Herskovits (1973), la adaptación del individuo a sus compañeros y la obtención de una posición en relación con ellos, estableciendo su conducción y el papel que ha de desempeñar en la vida de la comunidad.

Desde otra perspectiva, Dahrenford situó al proceso de socialización «en la intersección individuo–sociedad» (1958: 45). Pareciera que se partiría del hombre no–social y que sólo a través del proceso de socialización se haría social. Berger y Luckmann han señalado que:

> «El individuo no nace miembro de una sociedad: nace con una predisposición hacia la socialidad, y luego llega a ser miembro de una sociedad» (1968: 164).

Los argumentos de Dahrenford, Berger y Luckmann obligan a recordar el deslinde entre la sociología clásica y contemporánea. Para la primera, el individuo es instancia básica y fundamental de la sociedad; es decir, el individuo sería la causa y la sociedad el efecto. Los argumentos mencionados asumen esta posición.

En contraste, la sociología contemporánea postula que el hombre es un ser social por naturaleza; es decir, la sociedad es la causa y el individuo el efecto. Asumo esta segunda postura porque el hombre «no puede ser entendido ni concebido fuera del mundo de las relaciones sociales y la cultura» (Rochabrúm, 1994: 42) y porque, como afirmó Azevedo (1966), el hombre es una individualidad social que sólo por abstracción podemos separar del medio cósmico, físico y social, en función del cual se constituye y desarrolla, y del que pasa a ser, a su vez, un componente.

No obstante, hay que añadir que aun cuando la socialización comienza en el vientre materno, el nacido posee un mínimo de personalidad y se encuentra con una gran carencia de conocimientos que tendrán que ser aprehendidos y asimilados de su contexto social. El proceso de socialización tiene un rol esencial en la integración cabal del individuo a su sociedad.

Entonces la socialización adquiere dos sentidos complementarios de un solo proceso, la coaccionada desde la sociedad hacia el individuo y la aprehensión y asimilación del individuo con respecto a la sociedad.

La socialización está ligada al aprendizaje y a un proceso de internalización de la cultura y el sistema de roles (Garmendia, 1987).

Santiago Genovés hizo una hermosa descripción de cómo el niño, desde que nace, es sometido constantemente a un bombardeo de convenciones sociales y culturales de dimensiones inconmensurables:

> «"Por qué sentarse en la silla, y no en el suelo" –que es más fresquito en lugares calientes–. Podemos regar las plantas, pero no hacer pipí en la sala y luego, jugar con esa agüita caliente. Mamá sí puede cortar unos pantalones de papá con unas tijeras. Pero nosotros no podemos cortar, deliciosamente, un mantel del comedor. Podemos jugar con una pelota –¡zas, zas, zas!–, pero no lanzar un tintero contra un vidrio, produciendo un hermoso color azul, y permitiendo que entre buen aire. No podemos sorber la sopa con una cuchara, lo que hace un rico ruidito interminable (…)» (1993: 145).

La socialización permite que los individuos se adapten a sus compañeros a través de todo el acervo de las tradiciones económicas, sociales, tecnológicas, religiosas, estéticas, lingüísticas que han heredado (Herskovits, 1973). La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez, por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo de su sociedad.

3. La cultura y la tradición

La definición de cultura es controversial. Kroeber y Kluckhohn clasificaron las definiciones en seis grupos: definiciones descriptivas (holísticas), históricas (que enfatizan la herencia o tradición social en oposición a la herencia biológica), normativas (que enfatizan

el matiz de regla o pauta, el matiz ideal o el valor de la conducta), psicológicas (como ajuste social, aprendizaje y puramente psicológicas), estructurales (como diseños para vivir), genéticas (como producto o artefactos, o enfatizan en las ideas como raíz de la cultura, y en lo simbólico) (Aguirre y Rubio, 1982).

María Jesús Buxó escribió: «La cultura es un sistema de conocimientos que, a modo de modelo de la realidad, da orden, coherencia, integración y dirección a la acción social de los miembros de una sociedad» (1982: 149). Esta definición ubica a la cultura como aprendizaje–conocimiento (definición psicológica) y como modelo (definición estructural), no comprende la cultura como una «totalidad», no acentúa la estabilidad ni pasividad de la transmisión cultural, está fuera del determinismo cultural del comportamiento, ni considera puramente básica al aspecto tecnológico.

No obstante, resulta más interesante la postura lotmanniana. Iuri M. Lotman homologó cultura y texto. El texto ocuparía el lugar del signo como unidad cultural que «teje» la interacción de sistemas semióticos mediante una variada tipología de textos, con diferentes grados de organización, con exclusión o combinación de diferentes lenguajes. Lotman definió a la cultura como inteligencia y memoria colectiva, es decir como mecanismo de conservación, transmisión y recepción de ciertos textos. Más adelante, Lotman (1996) precisó que, en el sistema general de la cultura, los textos (mensajes codificados de una manera particular) cumplen al menos dos funciones básicas: la transmisión adecuada de los significados y la generación de nuevos sentidos (Lotman, 1979 y 1996; Lotman y Uspenski, 2000).

En la definición de Lotman se puede identificar un sentido amplio de cultura, que sería complementaria con el postulado de Jean–Claude Passeron (1991: 314 y ss.) (ver Giménez, 1999), quien señaló que son tres los sentidos básicos del concepto de cultura: como estilo de vida, como comportamiento declarativo y como corpus de obras valorizadas; sentidos que desde mi apreciación funcionan precisamente mediante el mecanismo de la memoria e inteligencia colectiva.

1. Como estilo de vida, «la cultura implica el conjunto de modelos de representación y de acción que orientan y regulan el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo. En este sentido, el concepto abarca desde la llamada "cultura material" y las técnicas corporales, hasta las categorías mentales más abstractas que organizan el lenguaje, el juicio, los gustos y la acción socialmente orientada» (Giménez, 1999: 20).
2. Como comportamiento declarativo, «la cultura sería la autodefinición que un grupo ofrece de su vida simbólica. En efecto, todo grupo, además de practicar su cultura, tiene también la capacidad de interpretarla y de expresarla en términos discursivos (como mito, ideología, religión o filosofía) […]. Este aspecto de la cultura se considera el más visible y, por lo mismo, el más accesible a los historiadores, a los analistas del discurso y de las ideologías y a los investigadores en general. Es también el que evoluciona con mayor celeridad» (Giménez, 1999: 20).
3. Como corpus de obras valorizadas, «todo grupo o toda sociedad reserva un tratamiento privilegiado a un pequeño sector de sus mensajes y comportamientos culturales contraponiéndolos a todo el resto, un poco como "lo sagrado" […] se contrapone a lo "profano" […]. Tal sería, por ejemplo, el estatuto de los valores artísticos en nuestra sociedad, que funcionan como emblemas o simbolizadores privilegiados de la cultura» (Giménez, 1999: 20).

Varios son los mecanismos de transmisión cultural. La tradición es uno de los medios por el cual se transmite la cultura de una generación a otra. Entonces nos enfrentamos a una paradoja de réplica o transformación. La tradición está relacionada con la identidad y ésta con cierta dosis de permanencia; pero al mismo tiempo la tradición está relacionada con la transformación, porque la cultura no se reproduce como una fotocopia, sino que la transforma y la reproduce.

La tradición debe ser entendida como el legado cultural que cada generación transmite a la siguiente y que ésta debe conservarla, mejorarla o aumentarla. Esto significa el aspecto subjetivo de la cultura, porque es la manera de pensar y sentir que se transmite de generación en generación. En cambio, la costumbre significa el aspecto objetivo externo, por tanto, es una manera de hacer lo transmitido (Xifra, 1988).

La tradición está subsumida en la categoría cultura (inteligencia y memoria colectiva). Está correlacionada directamente con la memoria (aspecto subjetivo de la cultura). En consecuencia, como argumentara Pérez Taylor (1996), la tradición se convierte en una parte activa de la sociedad, recuerda todos los eventos pasados, pero también la vida cotidiana y la organización social. Guarda todas las posibilidades de recuerdo del proceso social.

> «La memoria –escribió Pérez Taylor– se une a la tradición para mantener viva la constante de conocimiento que permite al pasado estar en el presente, proporcionándole en su práctica los elementos de verosimilitud de los acontecimientos para que signifique socialmente en el presente, y así poder determinar, desde la tradición y su representación, el tipo de sociedad que se tiene, según sean las prácticas y los *habitus* del pasado (1996: 19).

La tradición mantiene vivo el recuerdo del proceso social, resaltando e inventando los eventos que se necesitan en el presente. La tradición se manifiesta en los ámbitos privados y públicos y su construcción está orientada por las exigencias que se tienen, en el presente, de rescatar los hechos del pasado (Pérez Taylor, 1996).

La tradición necesita del discurso para su existencia; por tanto, hay sujetos que la producen, la ponen en circulación y otros la consumen. Este público puede ser privado o colectivo. Toda tradición conlleva prácticas sociales y al mismo tiempo establece mecanismos para mantener viva la tradición, manteniendo vigente el pasado, cambiando y actualizando las prácticas para que mantengan el sentido que el presente necesita, justificando desde el pasado la manera

de ser del presente.

> «El pasado para poder existir tiene que vincularse a la tradición, cuya memoria le permite su existencia en la vida social, e igualmente le crea un sentido a la comunidad que establece sus puntos de referencia y diferencia con otros grupos, proporcionándole a la tradición la capacidad dialéctica del movimiento y del cambio, según sean las necesidades de la representación. Aún en la festividad, la tradición intercambia sus saberes entre el saber privado de los hacedores de la tradición y el saber público de la comunidad, y es en este intercambio que se nutre para poder sobrevivir y mantenerse vigente» (Pérez Taylor, 1996: 20).

Pero la tradición no sólo está relacionada al pasado y al presente. Las tradiciones estáticas están condenadas a desaparecer. Por eso es que muchos autores postularon que la tradición puede ser viva y móvil (Mariátegui, 1972; Pérez Taylor, 1996). También es necesario considerar que hay tradiciones y tradiciones. Hay tradiciones cerradas y retardatarias, hay tradiciones abiertas, culturalmente elásticas y receptivas al cambio (Giménez, 1994). Georges Balandier distinguió el tradicionalismo fundamentalista, tradicionalismo formal abierto al cambio, tradicionalismo de resistencia, y pseudo tradicionalismo (Giménez, 1994).

Por último, la categoría desarrollada sirve también para diferenciar la sociedad tradicional (premoderna) de la industrial (moderna).

4. La enculturación

En *El hombre y sus obras*, cuya primera edición *(Man and his Works. The Science of Cultural Anthroplogy)* fue publicada en 1948, M. Herskovits (1973) introdujo el término «endoculturación». En otro texto, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, publicado en 1950 habló de «enculturación» (Herskovits, 1967). Ambas expresiones refieren al mismo fenómeno cultural.

Herskovits dijo:

«Los aspectos de la experiencia de aprendizaje que distinguen

> al hombre de otras criaturas, y por medio de los cuales, inicialmente, y más tarde, en la vida logra ser competente en su cultura, puede llamarse endoculturación» (1973: 53).

La enculturación es un proceso de consciente o inconsciente «condicionamiento» dentro de los márgenes de una tradición. Adapta a la vida social sin la cual el individuo no podría vivir como miembro de una sociedad. La enculturación, en cuanto proceso complejo, se realiza durante la infancia y después de ella. En la primera fase se dan los «condicionamientos primitivos» que modulan la personalidad y los hábitos del adulto. La enculturación de esta fase presenta un predominio de incorporación cultural inconsciente (Herskovits, 1973).

Estos condicionamientos primitivos constituyen la base de la estabilidad social y la continuidad cultural. Pero el proceso enculturativo no acaba con la infancia, el sujeto adulto siempre estará expuesto a situaciones nuevas; por tanto, esta segunda fase es importante en la producción del cambio que se dará mediante «reacondicionamientos» que operan de modo consciente, porque la enculturación permite que la mayor parte de la conducta transcurra por debajo del nivel del pensamiento consciente (Herskovits, 1973).

En el proceso de reacondicionamiento opera la elección, por lo cual es aceptado o rechazado. M. Herskovits sugirió:

> «[...] Un cambio en los procedimientos aceptados de una sociedad, un concepto nuevo, una reorientación de los puntos de vista, se produce únicamente cuando la gente conviene en la deseabilidad del cambio. Es el resultado de la discusión, de la consideración por parte de los individuos que deben alterar sus modos de pensamiento individuales y de acción, si se acepta el cambio o se prefiere rechazarlo apegándose a la costumbre» (1973: 531).

Como podrá notarse el mecanismo de enculturación tiene que ver tanto con el conservadurismo como con el cambio de la cultura. El «condicionamiento primitivo» garantiza la estabilidad, mientras que el «reacondicionamiento» consciente posibilita el cambio

(Herskovits, 1973).

El cambio, porque el individuo no es un receptor pasivo, explica el surgimiento de los conflictos intergeneracionales; porque las pautas antiguas no siempre se repiten con exactitud en las generaciones sucesivas y continuamente se añaden pautas nuevas (Harris, 1981).

Es precisamente en la «ruptura» de una generación a otra que la cultura deja de ser «posfigurativa» (donde el cambio es lento e imperceptible, en la que los mayores no pueden imaginar un futuro distinto de sus vidas pasadas) y da paso a las culturas «configurativas» y «prefigurativas». En la «cultura configurativa», tanto los niños como los adultos aprenden de sus pares. En la «cultura prefigurativa» los adultos también aprenden de los menores (Mead, 2002).

Por último, para la reflexión debemos tener presente que definitivamente los modelos de socialización y enculturación están siendo alterados a ritmos impresionantes. Como señaló Martín–Barbero (2002), los padres ya no son el referente de las conductas. La escuela no es la única institución legítima del saber, ni el libro es el centro que articula la cultura. La TV, la Internet y los pares reemplazan a los padres. Se instaura una gran ruptura intergeneracional. El aprendizaje depende cada vez menos de los adultos. Va predominando la propia exploración del mundo tecno–cultural. La cibernética viene acelerando este proceso sobre todo si vamos ingresando a la «era exponencial» o «cuarta revolución industrial» que acarreará en breve innovaciones importantes.

Capítulo II

SOCIALIZACIONES Y PROCESOS DE INTERNALIZACIÓN DE LA CULTURA

En este capítulo abordo los procesos elementales de los aspectos de la experiencia de aprendizaje, por medio de los cuales el individuo logra ser competente en su cultura, procesos que implican el estudio de las socializaciones y los procesos de internalización de la cultura.[2]

El niño, al nacer, se halla en un mundo ya existente y constituido. Aquí y ahora debe conservarse y dar pruebas de capacidad vital (Rottier y Manrique, 1991).

Aun cuando el nacido pueda dar ciertas respuestas a su medio ambiente, se asusta, reacciona ante la luz, mama en determinadas circunstancias (Beals y Hoijer, 1969); pero apenas posee un mínimo de personalidad y no dispone de instrumentos intelectuales completos ni de una representación de lo que le rodea, sino debe ir construyéndolos paulatinamente (Rottier y Manrique, 1991). Esa construcción será realizada a partir de la interacción de sus capacidades individuales y de la influencia de su medio físico, social y cultural.

---

2 No he pretendido abordar al conjunto de implicaciones de elementos de las socializaciones y procesos de internalización la cultura. No desarrollo la investigación a nivel del destete, hábitos de limpieza, sexuales, de independencia, ni el control de la agresividad; sino, considerando que las sociedades objeto de estudio son esencialmente agropecuarias, la investigación ha enfatizado en la transmisión de tecnologías y habilidades, concepciones, roles, normas y valores sociales, bajo la influencia de la familia, la comunidad y la sociedad mayor.

El niño, desde los primeros años, es sometido a un continuo esfuerzo de imposición de formas de ver, sentir y actuar, a los cuales no llegaría espontáneamente. Desde los primeros momentos de su vida es obligado a comer, beber, dormir a horas regulares, es coaccionado a la limpieza, tranquilidad y obediencia (Durkheim, 1986). La costumbre tiene un rol esencial en este proceso. Cassirer escribía:

> «El individuo se siente, ya desde sus primeras reacciones, gobernado y limitado por algo que se halla por encima de él, que no está en sus manos dirigir. Nos referimos al poder de la *costumbre*, que le ata y le guía. Este poder vigila todo y cada uno de sus pasos, no deja a sus actos el menor margen de libertad de acción. Gobierna y rige no sólo sus actos, sino también sus sentimientos, sus ideas, su fe y su imaginación. La costumbre es la atmósfera invariable en la que el hombre vive y existe; no puede sustraerse a ella, como no puede sustraerse al aire que respira» (1982: 8).

El proceso formativo de la personalidad, la necesidad de aprender el lenguaje (el proceso de significación) y el establecimiento de relaciones sociales, a menudo es inconsciente. El conjunto de esos aprendizajes por parte del niño, que Herskovits (1973) llama «condicionamientos primitivos», inculca al nuevo miembro de la sociedad las disciplinas esenciales para que funcione como miembro de su grupo social y contribuye a la estabilidad social y continuidad cultural. Todo este proceso se desarrolla en un nivel preponderantemente inconsciente, ya sea en el niño como en los adultos que los rodean. Probablemente el mayor número de elementos culturales son transmitidos de manera inconsciente (Beals, 1971).

El niño en los primeros años es condicionado para la conformidad (Herskovits, 1973). Poco se deja elegir, ya sea por imitación o por técnicas de coacción, castigo o recompensa. La generación mayor busca imponer control sobre la generación menor (Harris, 1981).

«La formación de la personalidad exige una apropiación del

> mundo: aprendiendo a utilizar el lenguaje, los objetos que están a nuestro alrededor y comprendiendo las relaciones humanas. La personalidad únicamente se desarrolla a través de las relaciones sociales» (Rottier y Manrique, 1991: 15).

Según va creciendo el niño empieza a construir una relación más activa con el mundo. Se llega a un momento en el que la socialización y la enculturación no serán algo pasivas, en las que el niño se limita a recibir las influencias y coacciones del medio exterior, sino, el niño empezará a asumir actitudes constructivas a partir de elementos fragmentarios que recibe y selecciona (Rottier y Manrique, 1991).

El primer aprendizaje es con relación a su medio. Explora su propio cuerpo y aquella parte del medio que puede ver y tocar. Identifica a determinados individuos del grupo de parentesco. El niño se halla en constante contacto con sus padres, hermanos y un número variable de otras familias. Por precepto y ejemplo el niño aprende los nombres o las palabras que se debe emplear para dirigirse a cada persona de su ambiente y, lo que es más importante, aprende gradualmente qué comportamiento se espera de él y cuál es el que él espera de los demás (Beals y Hoijer, 1969). Asimismo, por depender de los adultos para su supervivencia, experimenta desde muy temprano el peso del poder de la autoridad y la atadura de la dependencia (Rottier y Manrique, 1991).

El infante ensaya su aparato vocal emitiendo diversos sonidos. A medida que progresa en el tránsito a la niñez, comienza el proceso de identificar ciertas secuencias de sonidos con significado (Beals y Hoijer, 1969). ¿Cómo la aprende? En la casa, oyéndolo al jugar, al escuchar a los mayores, repitiendo, imitando, percibiendo el efecto que sus emisiones producen y las respuestas verbales y prácticas que suscitan (Escobar, 1972).

> «Cada una de las relaciones con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar, etc.) constituye un comportamiento objetivo de apropiación de la realidad [...]. El primer nivel de relación con el mundo está

> constituido por el lenguaje, el sistema de hábitos y el uso de los objetos. Sin la apropiación activa de este nivel no hay vida cotidiana en absoluto, ni tampoco socialidad (Rottier y Manrique, 1991: 12).

Para que el niño interiorice el saber o el sistema cognitivo de las generaciones adultas, debe aprender a percibir, sentir y pensar. La percepción, el pensamiento y el sentimiento cotidiano nunca aparecen separados; realizan colectiva, solidaria y simultáneamente el conocimiento y la acción del hombre y, por tanto, son inescindibles.

La lengua, aprendida por el contacto con la madre (lengua materna), contribuye a desarrollar la personalidad y acelera la adaptación social del niño. El niño empieza a conocer, pensar, conceptuar e interactuar en el mundo con un lenguaje. En suma, la adquisición de conocimientos, el sistema axiológico, el sistema de normas y patrones culturales se llevan a cabo principalmente por intermedio de la lengua materna.

La primera fuente de influencia en la formación del individuo es la familia, que, como se ha visto, ejerce un control casi exclusivo sobre el infante y el niño durante sus primeros, y quizás más importantes, años formativos.

«Hay que recordar que, al dar primacía a la familia en la educación de los niños, hemos de aceptar esta institución en una cultura dada en la forma como se presente. Dentro de la familia, la proporcionan principalmente los miembros de la casa familiar, [...] esto quiere decir que el padre y la madre, acaso con un abuelo, un tío o tía, temporalmente miembros del grupo, cumplen con este cometido» (Herskovits, 1973: 347).

Sin embargo, inclusive estos miembros de la familia no son más que representantes e intermediarios del medio social que tiende a modelarlo a su imagen (Durkheim, 1986).

Castles y Wüstenberg (1988) señalaron que la preparación para la participación adecuada en la producción y en la vida social, la realizan los padres y la comunidad. Y siempre, los conocimientos y

vivencias, tanto de los padres como de la comunidad, están integrados y forman un todo.

Rottier y Manrique (1991), a partir de la cotidianidad, dieron los referentes para el estudio de la socialización y, añado, el aprendizaje de la cultura. El saber cotidiano es la suma de nuestros conocimientos sobre la realidad, que utilizamos de un modo efectivo en la vida cotidiana. Los portadores del contenido del saber cotidiano son las generaciones adultas, saber que será el fundamento para las generaciones jóvenes.

En el proceso de esta investigación etnográfica, las personas entrevistadas no dudaron en señalar que los padres y, en general, la generación adulta son los transmisores de los conocimientos, sentimientos, habilidades, ideas e ideologías de su contexto social. Expongo con mayor detenimiento el problema.

1. Transmisión de conocimientos productivos e indicadores climáticos

En lo que respecta a la producción agropecuaria, en las comunidades andinas estudiadas, los padres enseñan a los hijos, en el mismo campo de labor (agrícola y ganadera), a trabajar en forma individual y grupal. Los informantes declaraban:

> «Los padres saben y enseñan a los hijos el proceso de producción agrícola: abonamiento, siembra según las fases de la luna, sentido del aporque de las plantas; el manejo de *yuntas* y *chakitaklla* [arado con tracción animal y humana: Ilustración 1], la preparación del terreno, la profundidad de la roturación, la distancia entre plantas y entre surcos; el control de plagas y enfermedades».

Los varones aprenden a hacer los surcos, que son diferentes para la siembra de papa (*Solanum tuberosum*), olluco (*Ollucus tuberosus*), oca (*Oxalis tuberosa*), haba (*Vicia fava*) y arveja (*Pisum sativum*). Aprenden a realizar las labores culturales (raleo, abonamiento, desinfección, aporques, deshierbes y riegos). Enseñan a los jóvenes a conservar los suelos. Incorporan saberes para la selección

de semillas, productos para el consumo humano y animal y los que están destinados para la comercialización. Por ejemplo, cuando se trata de papa, ésta es seleccionada de acuerdo al tamaño en extra, primera, segunda y tercera, cada calidad tiene diferente precio en el mercado. Cuando se trata del maíz (*Zea mays*), cuidan que los granos blancos no estén mezclados con granos de colores. Estos últimos tienen otros precios en el mercado, porque son especiales para el tostado (*kamcha*). Ambos, el blanco y el de colores, deben tener granos de buen tamaño. Además, hay otras especies que son exclusivamente para hacer mazamorra (*api*).

Ilustración 1: El arado con bueyes en Huancayo (Dickinson College Library, 1911).

Las mujeres también son entrenadas para depositar la semilla (*muhu*) de cereales y tubérculos (por ejemplo, en la siembra de maíz y papas), ellas son las *muhuqkuna* (sembradoras). Participan junto con los varones en la selección y almacenamiento de las diversas semillas (Ilustración 2). Pueden participar en el riego de los sembríos y tienen un protagonismo importante en la cosecha. Asimismo,

tienen un rol significativo en la atención de las personas que trabajan en las parcelas: preparan la comida, el refresco y disponen de hojas de *kuka* (coca: *Erythroxylon coca Lamb*). Disponen de forrajes y agua para los bueyes en las horas de descanso.

Ilustración 2: Alistando la semilla de papa para la siembra en Andamarca, Carmen Salcedo, Lucanas (Edith Echaccaya, 2015).

Las damas tienen un rol protagónico cuidando los huertos hortícolas (aunque no todo hogar tiene un huerto) y en la recolección de verduras silvestres como la mostaza o *yuyu* (*Brassica juncea*), *ataqu* (*Amaranthus spinosus L.*), berros o *uquru* (*Nasturtium officinale*), flores comestibles de la mostaza y las cucurbitáceas, nueces y frutos silvestres como la tuna (*Opuntia vulgaris Mill.*), guayaba (*matus* o *sawintu*) (*Psidium spp.*), saúco (*layan*) (*Sambucus nigra L.*), nogal (*Juglans regia L.*) y otros (Ilustración 3).

Mujeres y varones recolectan hongos comestibles (*tukllus, linlis* o *paku*) que aparecen sólo después que hubo lluvias con rayos (*illapa*), truenos (*waqri*) y relámpagos (*llipya*). Cuando hay lluvias sin

rayos no aparecen los hongos. Mario Maldonado me comentó que inclusive los rayos siempre descargan en puntos geográficos determinados. Por eso, los campesinos ya saben a dónde dirigirse para realizar la recolección de estos hongos.

Ilustración 3: Guisado de yuyu en Pachamarca, Churcampa (Imagen tomada de la Web).

Ellas, según pasten en las punas o quebradas, recolectan también leña, bosta de vacuno y camélidos para la combustión. Mujeres y niños que salen al campo con el ganado, regresan a sus casas por las tardes siempre trayendo leña o pasto para los cuyes (Ilustración 4).

En cambio, en las quebradas, los hombres recolectan tallos y hojas de maguey (*Agave americana L.*) para las construcciones de los techados, para fabricar sogas y cordeles. Algunos saben extraer el aguamiel (*upi*) del maguey azul. Recolectan troncos con formas especiales para los mangos de las herramientas. En las zonas cordilleranas, recolectan paja o *ichu* (*Stipa ichu*) para cubrir los techos de las viviendas.

Ilustración 4: Crianza familiar de cuyes en Maras, Colcabamba (Carlos Sullca Taipe, 2012).

Generalmente el pastoreo está relacionado con lo femenino; sin embargo, los niños de ambos géneros pueden compartir el cuidado del ganado mayor (vacuno, ovino y équidos), pero en el cuidado de los animales menores (cuyes y aves) tiene más protagonismo la mujer, aunque los varones también pueden proveer de forrajes. La curación y venta de los animales mayores está a cargo de los varones. La mujer dispone la venta de los animales menores y de los subproductos obtenidos de los primeros y segundos como la leche, el queso y los huevos de aves.

Cuando se trata de utilizar a los animales para la tracción y carga, su dominio corresponde generalmente al hombre adulto. Poner carga sobre el lomo de un animal tiene su propia técnica, es diferente hacerlo con una llama (Ilustración 5) o un équido (Ilustración 6). El peso que soportan es diferente, la llama carga unas dos arrobas; la mula unas cinco o seis arrobas.

A los hombres les transmiten habilidades para la producción artesanal como confeccionar sogas de cabuya (*paqpa*), de lana de llamas, de pelos de caballo y vaca; fabricar cuero de vacuno para

Ilustración 5: Llamas cargando cereales en Huancavelica (Imagen tomada de la Web, 2017).

Ilustración 6: Campesino ayacuchano transportando carga en lomo de un asno (Raúl Mancilla, 2015).

confeccionar calzados y cuerdas para sujetar el yugo en los cuernos de los bueyes (*kuyunda*); elaborar mangos para diversas herramientas; hacer arados de pie (*chakitaklla*), fabricar azadones, barretas, rejillas, cuchillos; tallar piedras para batán (*maray*) y morteros (*muchka*); hacer rediles para los animales y chozas para cuidar los cultivos o el ganado; confeccionar los útiles para la monta y carga con acémilas; construir diversos útiles para el hogar como bancas, mesas, tarimas, colgadores; son pocos los especializados en herrería, carpintería y alfarería que ya requiere un entrenamiento más especializado y generalmente su transmisión no sale de las fronteras del entorno familiar (Lámina 1) (Ver páginas 157 y siguientes).

Los hombres son también quienes confeccionan los instrumentos musicales de viento como las cornetas de tallos de maguey (*Agave americana L.*) llamados *qunqur*, de carrizo o *suqus* (*Phragmites communis Trin*), de *lungur* (*tukuna* es su denominación asháninka) y de cuernos de toros llamados *waqrapukus*; hacen diversas flautas: quena, *pinkullu* (Ilustración 7) y *pitu*, instrumentos de percusión como las *tinyas* (tamborcillos) y algunos instrumentos de cuerdas

Ilustración 7: Tinyaqkuna o pinkullupukuqkuna, músicos andinos que tocan el pinkullu y la tinya marcando el paso de los trabajos colectivos en San Martín de Putaqa, Colcabamba, Tayacaja (MDC, 2017).

como el arpa y violín (Ilustración 8).

Ilustración 8: Campesinos quechuas tocando lungur y tinyas en Colcabamba, Tayacaja (Teófilo Hinostroza, 1958).

Los varones adquieren habilidades para la construcción de viviendas como labrar troncos, hacer empalizadas, adobes y tejas para el techado de las casas. Se vuelven expertos en la construcción de cercos de piedras, de adobes, adobones y espinos para proteger a los campos de cultivos del daño que puedan causar los animales.

En suma, los padres artesanos, según sean tejedores, albañiles, picapedreros, herreros, carpinteros, alfareros, hojalateros, transmiten esas habilidades a sus hijos. Los padres músicos y danzantes trasfieren el bagaje de sus habilidades a los hijos (en Paucarbamba fue muy conocida la familia De la Cruz: Abuelo, hijo y nietos eran danzantes de tijeras). Si los padres son practicantes de la medicina tradicional o mediadores con sus deidades, también transmiten esas sabidurías a los hijos. Sin embargo, también afirman que las personas que fueron tocadas por el rayo se convierten en curadores (*hampiqkuna*) y mediadores entre los hombres y las deidades andinas (*pungukuna, yachaqkuna*).[3]

Las jóvenes aprenden a hilar, tejer, coser, bordar, hacer ponchos, mantas, manteles, servilletas, pañuelos, alforjas y fajas (Ilustración 9). Gran parte de las destrezas artísticas de las mujeres se objetivan en las combinaciones de los colores y en los iconos y las figuras de sus tejidos y bordados que, generalmente, proyectan sus cosmovisiones. Cuando utilizan lana, las pueden teñir indistintamente con nogal (*Juglans regia L.*), cochinilla (*Armadillium opacum*) y *tankar* (*Berberis conmutata Eichl*).

Ilustración 9: Nativos tejiendo ponchos – Huancayo (Dickinson College Library, 1911).

Las mantas y alforjas del nororiente de Tayacaja son de altísima calidad. Los tejidos de "los chopqas" (*chupqakuna*) son conocidos por sus coloridos múltiples con fondo predominante negro. Los tejidos de otras zonas de Ayacucho también son distintos. Los ponchos de color nogal obscuro y color vicuña, además de proteger del frío y la lluvia, son signos de prestigio social. Al final, por los

3 No obstante, hay también otras modalidades por las que una persona se convierte en curador o sacerdotes andinos (ver Pariona, 2017).

colores, las formas y los iconos utilizados en los tejidos es posible reconocer la procedencia de las personas, el estado civil y el estatus del cual gozan dentro de sus pueblos.

Es impresionante observar a las mujeres cuyas manos siempre están trabajando; cuando caminan o cuidan los animales lo hacen tejiendo alguna prenda o hilando; recolectan leña y forraje para los cuyes (*quwikuna*). Elaboran instrumentos de carrizo para avivar el fuego (*pukuna*), para deshojar las mazorcas de maíz (*tipina*), hacen mate (*mati*) de calabaza, son expertas haciendo tostado (*kamcha*) de maíz, cebada, achita y otros para el cual utilizan la tostadora de barro (*kallana*), un removedor (*qaychiku*) y un recogedor (*chaqaku*) (Ilustración 10).

Ilustración 10: Kallana grande para maíz, kallana pequeña para achita; qaychiku (removedor) y chaqaku (recogedor) en el hogar María Campos en la parcialidad Maras, Colcabamba (Néstor Taipe, 2017).

Son hábiles conservando el fuego de una noche a la mañana siguiente. Antaño los pobladores rurales no conocían o no acce-

día a comprar cerillos para producir fuego, de ahí la importancia de dominar las técnicas para mantenerlo. Si lo anterior fallaba, las mujeres o los niños observaban en cuál de las casas había humo, y con un trozo de teja de arcilla, iban a pedir algunas brazas que les permitiera tener fuego para el preparado de sus alimentos.

Cuando se trata de molidos para el consumo hogareño, por ejemplo, para moler el maní tostado y ají panca colorado para el picante de cuye; para moler el ají panca amarillo para la papa a la huancaína; para moler *uchu* (rocoto) y *wakatay* (*Tagetes minuta*) para acompañar a las comidas; para hacer morón y *machka* (harina) de cebada, generalmente las mujeres utilizan el batán, el mortero o un molinillo mecánico. El primero está constituido por una gran piedra plana denominada *maray* y otra piedra menor en forma de media luna llamada *tunaw*. El segundo está constituido por una piedra con un hueco cóncavo denominado *muchka* y otra piedra ovalada para moler por golpe o fricción llamada *qulluta* (Lámina 2).

En los Manuscritos de Huarochirí hay un mito que narra que en tiempos antiguos el sol murió. La oscuridad duró cinco días, entonces las piedras se golpeaban unas contra otras. Los morteros (*muchkakuna*) y los batanes (*maraykuna*) empezaron a comerse a la gente (¿Tomas?, 2008). Este mito fue una de las formas que adoptó la reversión cíclica del orden en caos y viceversa; es decir, se trataba de un *pachakutiq*.

En las hazañas de «Huatiacuri» (*Watyakuri*), debajo del batán vivía un sapo con dos cabezas que, junto con dos serpientes que habitaban en el techo de la casa, consumía la salud de «Tamtañamca» (Taylor, 2011). En las tradiciones orales actuales, una serpiente (amante de una muchacha) vive debajo del batán hasta que es descubierto por los padres u otras personas y dan muerte al ofidio (Taipe, 2015).

De otra parte, los hijos aprenden la transformación primaria de algunos productos agropecuarios, la mayoría de las veces para el consumo y otras pocas para el mercado:

– Ají/*Uchu* (*Capsicum pubescens*): *Qacha* [ají deshidratado].

- Arveja (*Pisum sativum*): Arvejas partida y harina.
- Avena (*Avena sativa L.*): «Kuaker».
- Calabaza (*Cucúrbita Pepo L.*): *Qacha* [calabaza deshidratada] y mermelada.
- Caña de azúcar (*Saccharum officinarum Gcertn*): Chicha, chancaca y aguardiente.
- Carne: *Charki* [carne deshidratada] y cecina.
- Cebada (*Hordeun Vulgare*): *Machka* [harina de cebada tostada], morón y sura.
- Fruto del Saúco/*Layán* (*Sambucus nigra L.*): Mermelada.
- Haba (*Vicia Fava*): Habas partidas.
- Leche: Queso, yogurt y «suero».
- Maíz/*Sara* (*Zea mays*): Maíz pelado, harina, *sura* [maíz germinado para hacer chicha] y *chuchuka* [choclo cocido seco].
- Oca/*Uqa* (*Oxalis tuberosa*): *Kaya* [oca seca y helada].
- Olluco/*Ulluku* (*Ollucus tuberosus*): *Chuñu* y *chullqi* [olluco cocido y seco].
- Papa/*Akshu* (*Solanum Tuberosum*): *Chuñu* [papa deshidratada], papa seca y almidón (Ilustración 11).
- Tallos de quinua (*Polylepis Racemosa*), y de frijoles (*Phaseolus vulgaris L.*): *Tuqra* [ingrediente para masticar coca].
- Trigo (*Triticum aestivan*): Trigo pelado y harina.

Las generaciones jóvenes aprenden también la lectura de los indicadores climáticos que les permitirá organizar el proceso agrícola y prever el régimen de lluvias, estíos, heladas y vientos. Los informantes ilustraban: Cuando el zorro (*Canis colpaeus*) aúlla fuerte habrá buenas cosechas. Cuando el zorzal (*Mexula Gigantea*) trina alegremente en enero será un buen año. Cuando la wallata (*Chen caerulescens*) cruza por el pueblo habrá muchas lluvias. Cuando la hormiguita (*Camponotus spp.*) vuela «escampará» y no habrá lluvias. Cuando el cielo se pone de color anaranjado (*anta*), por las tardes cuando el sol está cayendo, habrá heladas muy fuertes. El brillo de las estrellas indica si habrá buenas o malas cosechas. Por la forma de

la luna se sabe si lloverá o no. «Cuando el arco iris sale del oeste, y es corto, es para que llueva. Cuando el arco iris sale del norte habrá muchos vientos. Cuando sale del este no habrá lluvias».

Ilustración 11: Campesina y niño elaborando chuñu al borde del río – Huancavelica (Néstor Taipe, 2009).

García Miranda escribió:

«La agricultura depende del cosmos (...) que define el comportamiento cíclico del agua base de la vida humana y natural (flora y fauna), por consiguiente, son indicadores del ciclo productivo de las actividades agropecuarias. La producción depende del comportamiento astronómico, atmosférico, meteorológico, biológico, etc., que ha permitido al hombre andino generar conocimientos acerca de este entorno, por eso es que leyendo el cielo (estrellas), leyendo el comportamiento de plantas y animales, leyendo el comportamiento de los fenómenos atmosféricos (nubes, vientos, centellas, rayos, arco iris, etc.) pueden predecir el comportamiento de las lluvias y desarrollar tecnologías que

"aplaquen la ira de la naturaleza"» (1993a: 397–398).

En efecto, los comportamientos zoológicos (zorro, zorzal, wallata, hormiga, patos silvestres), astronómicos (el cielo, la luna, estrellas), meteorológicos (arco iris), indican la vigencia del conocimiento andino del cosmos.

En otros trabajos he expuesto acerca de los comportamientos de la luna nueva, llena, menguante y creciente; de las constelaciones Pléyades, «Ojos de llama» (Alfa y Beta Centauro) y Cruz del Sur, que indican si habrá una alta o baja productividad. Asimismo, he destacado los comportamientos de la flora y fauna como indicadores de alta o baja productividad: presencia de tunas (*Opuntia Ficus*), guindas (*Prunus cerasus*), duraznos (*Pérsica vulgaris Mill. B.*); presencia de víboras y batracios.

Por su parte J. J. García (2017) informó que el pati/*wirapasñacha* (*Carica augusti Harms*) es otro indicador biológico, planta que permanece cargadas de hojas en el período de producción agrícola, permaneciendo, aproximadamente, de mayo a noviembre sin hojas. Esta cualidad del pati permite a los campesinos presagiar el comportamiento agroclimático, los primeros brotes de sus hojas indican el período de siembra (Lámina 3). Quizá por esta cualidad y, tal vez, por su contenido de alcaloides[4] haya sido considerado «árbol sagrado» por los waris. Lo anterior podría explicar la presencia, en el sur del complejo arqueológico wari, de todo un conjunto de petroglifos que representan a esta planta (Ilustración 12). De otra parte, en la plaza de Luricocha (Huanta) existe otra variedad de Pati que es un gran árbol, con un tallo bastante voluminoso. Por el nororiente de Tayacaja, el pati es parte de los mitos sobre los gentiles (***hintilkuna***).[5]

Obviamente, no podían faltar aspectos mágicos y religiosos ligados también a la alta o baja productividad agropecuaria (*Pachamama, Wamani, Illa, Waka, Wanka, Mamasara, Aquyamama, Amaru* o

4 Ver Yarleque y otros (1999).

5 En todo el texto van en cursiva negrita todos los vocablos hispanos que han sido quechuizados.

Ilustración 12: Petroglifos que representan al pati en el complejo arqueológico wari (Iván Miranda, 2017).

serpientes míticas, *Tayta* Santiago o Apóstol Santiago, San Andrés, Santa Catalina, San Isidro Labrador, Santa Elena «*Muhuq*», Santa Catalina «*Aqakuq*», Santa «*Pirwita*», Dios, cruces, flores, ofrendas, bendiciones y juegos mágicos como el *sinsinakuy* y *llutanakuy*).[6]

Del mismo modo, por medio de la tradición oral circulan los mitos que dan cuenta del origen de los alimentos y de las deidades y los héroes culturales que los originaron: el sol, las hijas de las estrellas, el zorro y otros.

2. Aprendizaje de técnicas de conservación del medio ambiente

José María Montes y Enrique Leff escribieron un interesante artículo titulado «Perspectiva ambiental del desarrollo del conocimiento» (2000). En este trabajo expusieron que la interacción entre el hombre y el medio es consubstancial a la vida. Argumentaron que en el proceso de la existencia humana, la naturaleza ha sufrido una serie de transformaciones que adquieren visos de «crisis ecológica» a par-

6 Ver Taipe (1991, 1992 y 1998) y Adecap (1989).

tir de los efectos de la mundialización del proceso de crecimiento económico fundado en la acumulación de capital, de los patrones tecnológicos y los modelos de consumo, que se han fundado en la sobreexplotación de los recursos y en la degradación del potencial productivo de los ecosistemas de las naciones económicamente dependientes de los centros industriales.

Montes y Leff postularon que la producción de mercancías, orientada por la maximización de los beneficios económicos en corto plazo, ha generado la planetarización de un conjunto de efectos físicos como la contaminación del aire, los suelos, el agua de los ríos, los lagos y los mares. En nuestro contexto son ilustrativos los procesos de contaminación de los ríos Apurímac, Mantaro y Sicra, a los que se añaden los lagos de Junín y Choclococha. Gran parte de los conflictos socio ambientales y la oposición a la actividad minera en Perú están relacionados con la defensa del agua (por ejemplo, entre los años 2011–2012, destacaron los conflictos por el proyecto minero Conga en Cajamarca). Todas las explotaciones mineras dejan impactos negativos. Los agroquímicos traen efectos nocivos para el hombre y toda especie biótica, destruyen y contaminan la capa freática. Las playas costeras están altamente contaminadas. La profundidad de los mares y la amplitud del espacio se están convirtiendo en basurales.

La degradación ambiental por medio de los procesos de deforestación, de erosión (mecánica, pluvial y eólica), de desertización, de compactación y pérdida de fertilidad del suelo y por disminución de la diversidad de recursos bióticos es crítica y, en algunos casos, es irreversible. Al año 2015, según la FAO, el mundo tuvo la pérdida de 760,000 km2 convertidos en tierras salinizadas.[7] «Cerca de 1/3 (500 millones de ha) de las tierras cultivadas en el mundo (1,500 millones de ha) han sido abandonadas en los últimos 40 años, principalmente por problemas de degradación de suelos, en especial erosión hídrica, que las han hecho improductivas» (Pla Sentís, 2015). Anualmente pierden su productividad entre 1.5–2.5

7 Ver http://www.fao.org/news/story/es/item/357165/icode/.

millones de hectáreas de tierras bajo riego y 3.5–4.0 millones de hectáreas de tierras agrícolas de secano (Pla Sentís, 2015).

Con razón Montes y Leff (2000) plantearon que los impactos negativos de la crisis ambiental generan una serie de efectos sociales caracterizados por la desigual distribución social de los costos ecológicos del modelo de crecimiento económico y de las oportunidades de acceso y aprovechamiento de los recursos del planeta en el ámbito local y global, así como la pérdida del saber tradicional y el desconocimiento de formas alternativas para el desarrollo.

Los problemas medioambientales –nos dijeron Montes y Leff– han generado preocupaciones que van desde la perspectiva conservacionista de la naturaleza y una política que remedie los efectos contaminantes de los procesos productivos dentro de las condiciones económicas, la racionalidad productiva, las prácticas de consumo y los patrones tecnológicos prevalecientes; proposiciones del control demográfico; hasta los discursos radicales relacionados con los cambios sociales, políticos e institucionales necesarios para hacer viable una estrategia ambientalista del desarrollo.

Sin embargo, argumentaron Montes y Leff, la solución de este problema y el mejoramiento de la calidad de vida de las sociedades actuales, no puede provenir del freno al crecimiento, sino de la construcción de nuevas alternativas de desarrollo, más equitativas y sostenibles, fundadas en la búsqueda de nuevas formas de producción vinculadas con la dinámica de los procesos naturales, que tomen en cuenta la incidencia de las prácticas productivas sobre la dotación y las condiciones de regeneración de los recursos, así como la contribución de la productividad ecológica y cultural en el desarrollo de las fuerzas sociales de producción.

La crítica al progreso tecnológico de Montes y Leff se centró sobre la degradación de la calidad ambiental y la calidad de vida, la destrucción del potencial ecológico y el aprovechamiento irracional de los recursos productivos para un desarrollo sostenido; la desadaptación de las tecnologías y modelos productivos incorporados a ecosistemas de características diferentes a aquellos para los cuales fueron diseñados y las dificultades que implica su asimilación por

las comunidades de los países importadores de tecnología, así como los efectos en la reducción de la productividad natural y cultural que genera la incorporación de dichos patrones tecnológicos.

Por otro lado, nuestros autores cuestionaron el incremento de residuos y desechos contaminantes debido al desarrollo de ciertas tecnologías y al gasto irracional de energía, a los cuales se agregan los límites termodinámicos y físicos, el incremento de la contaminación térmica del planeta, la destrucción, la desestabilización y el desequilibrio de sus ecosistemas.

Nuestra época se caracteriza por la pobreza, el debilitamiento de la base de los recursos naturales y el crecimiento rápido de la población planetaria, ya somos 6,000 millones de habitantes, en 2015 aumentó en 1,000 millones más, en 2050 seremos 9 o 10 mil millones (Sartori y Mazzoleni, 2003). El recurso tierra, sostén de la alimentación, se agota. Los suelos se degradan por salinización, erosión, pérdida de materia orgánica y compactación; sin olvidar la contaminación del aire, la lluvia de ácidos, el aumento de la radiación ultravioleta. Se ha establecido una interdependencia entre la pobreza, la presión demográfica y la destrucción de los recursos naturales.

Giorgio Nebbia expuso la concatenación anterior:

> «"Si" aumenta la población, aumenta la demanda de alimentos y de bienes materiales, de mercancías; "si" aumenta la demanda de alimentos, debe aumentar la producción agrícola; "si" aumenta la producción agrícola, debe aumentar el uso de abonos y pesticidas como aumentan el empobrecimiento y la erosión de los suelos cultivables; "si" aumenta el empobrecimiento de los suelos, disminuye la producción agrícola y por tanto la disponibilidad de alimentos; "si" disminuye la disponibilidad de alimentos, aumenta el número de personas desnutridas o famélicas; "si" aumenta la demanda de bienes materiales, de energía y de mercancías, aumentan la producción industrial y la extracción de minerales, de agua y de combustible de reservas naturales; "si" aumenta el empobrecimiento de las reservas na-

> turales económicas, aumentan las guerras y los conflictos por la conquista de los recursos escasos; "si" aumenta la producción industrial, aumentan la suciedad y la contaminación del medio ambiente; "si" aumenta la contaminación ambiental, disminuye la salud humana» (Sartori y Mazzoleni, 2003: 182).

Visto así el problema, parece que las condiciones descritas nos conducen a un inevitable colapso planetario.

Las principales ciudades del Tercer Mundo crecen a razón de 50 millones de habitantes por año. Este fenómeno conduce al desplazamiento de tierras agrícolas para ser convertidas en zonas urbanas. Lo anterior se agrava por el modelo de desarrollo horizontal de las ciudades del Tercer Mundo. En el contexto local, en Huancavelica y Ayacucho, por ejemplo, se nota ya la crisis de espacio. Huancayo parece un gigante tirado al suelo, se pierden cada vez más tierras agrícolas. Educar a las generaciones jóvenes es un reto actual.

Si la exposición anterior trata el panorama global del medio ambiente. El panorama local no es ajeno a estos problemas, se hace cada vez más notoria la interdependencia entre la pobreza, la presión demográfica y la destrucción de los recursos naturales. En este contexto, los campesinos transmiten ciertas técnicas de conservación medioambiental (insuficientes, por cierto). Montaluisa, con criterio optimista, escribió:

> «Siempre ha habido una educación comunitaria. Los padres y los demás miembros de la comunidad han enseñado de generación tras generación a convivir con la naturaleza, a cultivar la tierra, a emplear racionalmente los recursos naturales, a contar los elementos de la naturaleza, a ubicarlos en un espacio y analizar sus cambios, también se ha aprendido las técnicas de rotación de cultivos...» (1988: 73).

Los registros etnográficos me permiten describir ciertas técnicas positivas y negativas, que están en deterioro o en vías de desaparición como el descanso de tierras, la rotación y asociación de cultivos (prácticas positivas) y la quema de pastos naturales (práctica negativa). Más adelante he registrado también cómo intentan con-

trolar la erosión, los deslizamientos y los aluviones.

2.1. Descanso de tierras

Mis informantes describieron:

> «En la comunidad de Colcabamba, sólo en las partes altas hacen descansar las tierras; en las partes bajas ya no existe esa práctica, todos los años las hacen producir».

> «El conocimiento del descanso de tierras viene por herencia desde nuestros abuelos, quienes aprendieron de las prácticas de nuestros inkas [*inqakuna*]. Es necesaria la continuidad de esa práctica porque permite que la tierra recupere su fertilidad. Antes nuestros padres hacían descansar las tierras por algunos años y obtenían buenas cosechas. Cuando el terreno no descansa se empobrece cada vez más».

Cuando las papas son cultivadas en tierras descansadas –explicaban los campesinos–, son más harinosas, tienen mejor sabor, no le afecta la rancha (*Phytophthora infestans*), la parcela no se llena de malezas; además, es posible resembrar papas por segunda vez, después, en el terreno removido por la cosecha, siembran haba (*Vicia Fava*), cebada (*Hordeun Vulgare*) o avena (*Avena sativa L.*) para obtener forraje para el ganado.

En efecto, como describió Rafael Barla (2002), el barbecho es una técnica muy antigua para recuperar y enriquecer las tierras de cultivo, por la cual una parte de las tierras deja de sembrarse durante una temporada para que el suelo recupere los nutrientes. Sin embargo, como anotó Eric Wolf (1982), esta técnica tiene sus propias particularidades, *el sistema de barbecho a largo plazo* está asociado al despejo con el fuego y el cultivo con azadón. La producción es decreciente. Luego se abandona para que recobre su fertilidad por varios años. *El sistema de barbecho sectorial*, en el cual la tierra es dividida en dos o más sectores donde se siembra durante dos o tres años y luego se dejan descansar durante tres o cuatro años. Por último, se tiene *el sistema de barbecho a corto plazo*, en el cual la tierra es cultivada durante uno o dos años y se vuelve a ocupar tras un año

de regeneración.

No obstante, al margen de cómo fue el pasado, actualmente se observa que las presiones ejercidas por el crecimiento demográfico y el deterioro ecológico están haciendo perder las prácticas del barbecho o descanso de tierras agrícolas. Para conservar la fertilidad de los suelos, los campesinos tendrán que usar o desarrollar nuevas técnicas. Sin embargo, el tema es muy preocupante, porque las áreas antiguas de pastoreo y los bosques altoandinos están siendo roturados y talados para la agricultura.

2.2. Rotación y asociación de cultivos

En la comunidad Marcopata (en Daniel Hernández) siembran primero papa, luego haba (*Vicia faba L.*), después cebada (*Bordean vulgares*) o trigo (*Acimut Basilicón L.*). En cambio, en la zona media de Colcabamba siembran maíz acompañado de frijol (*Phaseolus vulgaris L.*), habas, calabaza (*Cucurbita pepo L.*), zapallo (*Cucurbita maxima Dutch*), arveja (*Pisum sativum*), *quachu* (*Cucurbita maxima Dutch* dulce de horno), quinua (*Chenopodium quinoa)*, achita (*Amaranthus caudatus*) y caigua (*Cyclanthera pedata*).

En varias comunidades a lo largo del área estudiada siguen sembrando varios productos en una misma parcela, «porque carecen de terrenos cercanos y facilita el uso de productos agrícolas variados para la alimentación» (decía un informante). En la comunidad Ñahuín (en Pazos), la oca (*Oxalis tuberosa*), mashua (*Tropaeolum tuberosum*) y olluco (*Ollucus tuberosus*) van asociados; en cambio la papa es monocultivo y está orientada a satisfacer la demanda del mercado regional y capitalino. «Si cultivamos la misma especie por dos o tres años, ya no produce», declaraban.

En realidad, la productividad de la agricultura andina está garantizada por una dispersión espacial, temporal y por la diversificación de especies. La mayoría de los campesinos tiene parcelas en diferentes altitudes, donde siembran diferentes especies y en épocas diversas. Así los campesinos tienen siempre algo que cosechar. Si las heladas afectaran a las partes altas, tendrán cosechas en las partes templadas. Si el exceso de lluvias afectara a los cultivos de

las partes templadas, tendrán cosechas en las partes altas. Es un fenómeno interesante. Sin embargo, si las alteraciones climáticas afectan a la región, los campesinos emigrarán hacia las ciudades en busca de algún empleo temporal, o buscarán el acceso a parcelas en la selva como en el Valle de los Ríos de Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM), la selva central o la cuenca del Huallaga donde cultivarán coca.

Es interesante resaltar que la asociación de varias especies en una sola parcela contribuye a la conservación de la biodiversidad (es una imitación en pequeña escala de la gran diversidad del bosque). Además, hay especies que se complementan de modo excelente, por ejemplo, el maíz (cereal) con frijol (leguminosa), el primero extrae nutrientes y el segundo es fijador de nitrógeno. Pero la misma parcela tiene cucurbitáceas, que son rastreras o trepadoras y no compite por luz con el maíz, al contrario –igual que el trébol carretilla (leguminosa)– actúan como mulch vivo, protegiendo al suelo de la erosión o la insolación excesiva.

Finalmente, hay parcelas, especialmente en zonas templadas, en cuyos cercos hay árboles y arbustos diversos, unos son sólo maderables como el eucalipto (*Eucaliptos glóbulos*) y otros dan frutos como las tunas (*Opuntia Ficus*), guindas (*Prunus cerasus*), duraznos (*Pérsica vulgaris Mill. B.*), paltos (*Persea americana*), lúcumos (*Pouteria lucuma*), saúco (*Sambucus nigra L.*) y otras especies como el nogal (*Juglans regia L.*) que, además de dar madera, da nueces y sirve para hacer teñidos de los hilados de lana o algodón; otras tienen propiedades medicinales como el molle (*Schinus molle*) y además sus frutos son utilizados para hacer chicha (*mulli aqa*).

2.3. Quema de pastos naturales

Algunos campesinos comentaban:

> «Los cerros son dañados por la quema de pastos naturales. Pero esa práctica era propia de los terratenientes y nos afectaba a las comunidades, porque no había pastos para los animales…».

Parecida opinión tenía otro comunero:

> «¿Cómo puedes quemar al *ichu* [*Stipa ichu*]? ¿Qué comerían los pobres animales? ¡Eso no vale pues! Yo nunca quemo al *ichu*. Otros queman la paja y hasta los rastrojos de las cosechas. Eso es malo porque malogra a la chacra y empobrece al suelo. Cuando no quemas, los rastrojos se vuelven guano; en cambio, si los quemas, sólo queda cenizas en la chacra».

Como consecuencia de la quema y del sobrepastoreo hay especies de pastos nativos que están en proceso de extinción: *shuqlla*, *pakupasinqan* [nariz de alpaca], *sulli*, ***awha–awha*** [aguja–aguja].[8]

Sin embargo, parece que parte de las declaraciones anteriores proyectan, como dijo V. Turner (1980), las pautas ideales; porque en realidad (las pautas reales), la mayoría de los campesinos practica la quema no sólo de pastos sino también de bosques. Esto se puede observar en la selva alta de los distritos ayacuchanos Pucacolpa, Ayahuanco, Canayre, Llochegua, Sivia, Ayna, Santa Rosa, Samugari, San Miguel, Anco; igual en Huachocolpa, Tintay Puncu, Roble (distritos del nororiente de Tayacaja); en fin, están acelerando los procesos de desertización en áreas considerables. Resulta deprimente ver la permanente quema y tala de bosques para ganar áreas de cultivo y plantaciones. Durante los meses de julio, agosto y septiembre, en el VRAEM el ambiente está cargado de humo por la práctica de la quema de bosques.

3. Visiones sobre los fenómenos naturales de alto poder destructivo

A lo largo y ancho de los Andes peruanos suelen presentarse fenómenos naturales de gran magnitud, que han resultado en muchos casos dañinos para el hombre. Por lo general, los fenómenos naturales de mayor poder destructivo han sido las sequías, las heladas, los granizos, los vientos y el exceso de lluvias.

Estos fenómenos afectan a la población campesina mermando la producción agropecuaria, derribando árboles y destechando ca-

8 Me fue imposible encontrar los nombres científicos de estos forrajes nativos.

sas, erosionando suelos, deteriorando los caminos, puentes, carreteras y provocando aluviones.

Las causas son atribuidas por los campesinos a diversos factores que van desde razones de orden natural hasta explicaciones de orden mítico (mágico–religioso), especialmente como consecuencia de la transgresión de alguna norma o algún tabú, por el enojo y el castigo de las deidades (Eliade, 1985).

Para algunos campesinos es posible el control de los fenómenos naturales por medios mágicos y religiosos o por medios puramente naturales. En cambio, para otros no lo es, llegando a una actitud fatalista que conduce hacia el conformismo.

Seguidamente describo estos fenómenos en función de su asimilación y aprehensión de qué son, cómo afecta a los pobladores del campo, a qué causas atribuyen su presencia, y qué medidas de control practican. Además, en la exposición me valgo de los registros realizados por otras tradiciones orales actuales, así como de las crónicas coloniales para ver sus implicaciones culturales que desembocan en rituales propiciatorios que, en última instancia, buscan la armonía entre los hombres, de éstos con la naturaleza y sus deidades.

3.1. La sequía

La sequía (*usya*) es un fenómeno causado por la ausencia de lluvias, lo cual imposibilita el cultivo de la tierra, provocando carencia de productos alimenticios y, en consecuencia, ocasiona la hambruna. Este fenómeno es característico de los departamentos de Puno, Cusco, Apurímac, Ayacucho y Huancavelica. Es un tipo de desastre diferente a otros. Los daños no son físicamente notorios, sino más bien son evaluables las consecuencias socioeconómicas en la población. Mas es necesario precisar que no sólo «imposibilita el cultivo de la tierra» (agricultura), sino afecta a toda la actividad agropecuaria, malogra toda la producción agrícola y merma la ganadería por la escasez de agua, de forrajes naturales y cultivados.

La presencia de la sequía es atribuida a razones diferentes. Algunas personas que tienen educación escolar las imputaron:

1) «A los efectos de la Corriente del Niño»,
2) «A las pruebas nucleares», y
3) «A la emanación de gases producidos por las grandes industrias».

Otras personas tuvieron explicaciones míticas:

4) «Hay sequías por el castigo de Dios»,
5) «No hay lluvias porque estamos cerca del juicio final»,
6) «Porque nos matamos entre humanos», y
7) «Porque hay *pishtaqkuna* o *nakaqkuna* [degolladores]».

Algunas personas manifestaron que «es imposible combatir a la sequía y es peor cuando no hay riego». «La dejamos a potestad del divino». «Cuando hay sequía sólo pedimos a Dios que mande lluvia».

En algunos pueblos, los sacerdotes católicos y los feligreses sacan en procesión a los santos o santas, ruegan que les perdonen por los pecados cometidos y las ofensas realizadas a las deidades, y piden que acabe con el período de sequía e inicie la época de lluvias para que la tierra, las plantas, los animales y los humanos sacien la sed.

Otras personas piensan y actúan de modo pragmático para amortiguar el efecto de la sequía. Las respuestas van desde la construcción de canales y reservorios para irrigación, utilizan técnicas de riego por inundación cuando tienen agua suficiente, y por aspersión cuando el recurso hídrico es escaso; hasta hablan de «sembrar agua» recuperando los bosques con programas de forestación y reforestación de modo que faciliten la captación de humedad.

En varios lugares de Ayacucho realizan rituales en el «*yarqa aspiy*» otorgando ofrendas (sangre obtenida por degollación de algún animal, *ñawin aqa*, licores, flores, cigarros, coca, *llampu*, etc.) en la cabecera donde nace el agua (*yakupa ñawin*) pidiendo que no se seque para garantizar la productividad agrícola. Pues estamos de cara ante un culto de la *Yakumama* (Madre Agua) (Delgado, 1984).

Antonio de la Calancha (1639) narró que en el mes de mar-

zo («*pachapucuy*»), en el Cusco ofrecían cien carneros negros. Los pintados sólo se los ofrecían al Trueno para que no falte agua. En agosto («*yapaquis*»), junto a cien carneros castaños se degollaban mil cuyes para que el hielo, el aire, el agua y el sol no dañen sus sembríos y al contrario los multipliquen. En octubre («*homoray-mi puchayquias*») ofrecían cien carneros y, si faltaba agua, ponían un carnero todo negro y, atado en un llano, le derramaban mucha chicha alrededor y no le daban de comer hasta que lloviese. Los ritos propiciatorios debieron ser mucho más, pero como muestra lo presentado es ilustrativo.

Por 1811, en Lircay fue registrado un ritual propiciatorio para que haya agua. Este ritual, dirigido por el indígena Pedro Alanya, consistió en subir hacia la laguna Canlalay con cornetas y tambores y un grupo de niños iban cantando. Luego regaron chicha en el entorno de la laguna, enterraron doce cuyes (abiertos por medio) junto a la laguna. Llenaron los cántaros con agua de laguna con lo que regaron al pueblo. Todos los participantes fueron denunciados y procesados por el Gobernador de Huancavelica (Lienhard, 1982; Huertas, 2016).

Pero las aguas de las lagunas también pueden trasladarse de un lugar a otro. Estos mitos los registré en el nororiente de Tayacaja, en la que las aguas de la laguna Puywan (en San Antonio), debido a la irreverencia de los humanos, llevó sus aguas cargándolos con animales silvestres. De ahí la escasez del agua en esta comunidad (Taipe, 2002c).

Otro mito, registrado en la comunidad La Loma, habla de una gran sequía que iba matando a la gente, razón por la cual un hombre se tiró desnudo en un camino. Llegó un cóndor y constató la «muerte» del humano y fue a dar aviso a las demás aves. Vinieron todas para devorar al cadáver. Una de ellas dijo que el hombre estaba muerto sólo por falta de agua y que éste estaba al pie de un gran árbol y al pie de una gran roca. Al oír esto, el hombre dio un grito, espantó a las aves y avisó lo que los cóndores habían indicado. Desde entonces, en esta comunidad hay abundante agua (Taipe, 2013).

3.2. La helada

La helada (*qasa*) es el descenso brusco de la temperatura. Según los campesinos hay heladas benéficas y maléficas. Los informantes manifestaban: Las heladas provechosas son las que se presentan durante los meses de mayo, junio y julio, y son buenas para deshidratar la papa (*chuñu*) y oca (*kaya*).

Las heladas perjudiciales se presentan en noviembre, diciembre y enero, y en las zonas altas afectan, especialmente, a los cultivos de papa, cebada, olluco, oca, lenteja (*Ervwn Leus L.*) y avena; en los valles interandinos como en el Mantaro y Pampas, la intensidad de las heladas afecta, principalmente, a los cultivos de maíz y papas.

> «La helada afecta casi a todo cultivo. ¿Qué cosa puede salvarse? Quema a la mayoría de los cultivos incluido a las hojas de algunos árboles como los eucaliptos» –aseguraban los campesinos.

En contraste, el tarwi o chocho (*Lupinus mutabilis*), el haba, la papa amarga (*papa shiri*) y la maca (*Lepidium meyenii*) son algunas de las pocas especies altamente resistentes a las heladas.

Los campesinos atribuyeron la presencia de heladas a:

1) «La temporada de fríos intensos como los meses de mayo, junio y julio»,
2) «Porque los vientos arrastran a las nubes dejando al cielo despejado», y
3) «Porque hay alteraciones climáticas. El clima ha cambiado mucho, a veces hace mucho frío y otras veces hace mucho calor».

También esgrimieron argumentos míticos:

4) «Porque hay derramamiento de sangre humana [se refiere a los asesinatos y ejecuciones extrajudiciales en la época del conflicto armado interno]»,
5) «Porque hay personas que conviven entre parientes o entre los que tienen relaciones de parentesco espiritual»,
6) «Porque hay muchas parejas que viven sin estar casadas»,

7) «Por las volcaduras de carros con muchas muertes de personas», y
8) «Porque se está perdiendo el respeto que deben los hijos hacia los padres».

Unos dijeron que es imposible combatir a las heladas. Otros narraron que intentan disminuir los impactos perjudiciales mediante técnicas hidráulicas. Si riegan los cultivos por las tardes, las heladas de las mañanas harán menos daño a las plantas; también utilizan los cercos vivos con árboles y arbustos diversos que hacen más suaves las inclemencias de las bajas de temperatura mermando el daño de los cultivos; otros hacen pequeñas fogatas en diversos puntos del campo cultivado y también pueden provocar fuertes ruidos, por ejemplo, con los tañidos de las campanas. Cuando los cultivos son dañados por la helada, los agricultores responden pragmáticamente utilizando hormonas o abonos foliares para ayudar al rebrote de las plantas. En casos extremos resiembran el campo con otros productos.

J. J. García (1998) dio cuenta de un caso de la afectación de la helada a un campo de cultivo. Un ingeniero quiso demostrar que la tecnología moderna era superior a la tecnología tradicional. Propuso sembrar papas en las tierras de la comunidad de Rawanki (Antapampa, Cusco). Los campesinos dijeron que se debía sembrar habas, pero el ingeniero argumentó «técnicamente» y los campesinos comprendieron que sus opiniones no serían consideradas, por lo que propusieron sembrar la mitad papas y la mitad habas (en ambas parcelas se aplicaron tecnologías distintas y estilos de trabajo diferentes). El caso es que después de algunas semanas cuando las plantas de las papas iban con buen desarrollo, una mañana amanecieron todas quemadas por la helada, mientras que el campo de habas seguía normal. Entonces, los campesinos sabían que esa temporada no era apta para el cultivo de papas, porque ellos leían lo que la *Pachamama* iba «avisando», con la presencia de la ortiga blanca, que sería época de intensas heladas.

Muchos mitos consideran que la helada fue inicialmente un hu-

mano que formaba una triada con el viento y el granizo. Es uno de los jóvenes perezosos y ladrones de los campos de cultivo que, por maldición de su madre (la *Pachamama*), se tornan en elementos naturales. En otras versiones míticas, los hijos ociosos se transforman en estrellas y están en el cielo "sin hacer nada", pero, cuando están muy brillosas, anuncian la presencia de heladas intensas (Taipe y Orrego, 1997).

Por último, así como hay respuestas pragmáticas para contrarrestar los daños de las heladas, hay también respuestas de orden mítico como los ruegos a dios y a los santos católicos; colocando una calavera de un perro en medio del campo de cultivo «para que ladre y espante al hielo» o poniendo una olla de barro volteada en medio de la chacra.

Cuentan que antiguamente por San Jerónimo de Tunán había muchas heladas. Por eso los abuelos hacían levantar a todos los muchachos para que hagan fogatas en los bordes de las chacras. Las autoridades tocaban la campana y las cornetas para convocar a la colectividad para salvar a sus cultivos. En esas circunstancias, un comunero fue a ver a su parcela y encontró que una burra con su cría estaba comiendo y pisoteando a las plantas de los maíces, por lo que las capturó y llevó a un corral seguro. Burra y cría estaban ciegas. Al día siguiente los animales no amanecieron en el corral. Esa mañana, en San Jerónimo no cayó la helada, pero sí heló en todo el valle del Mantaro. Desde entonces a ese pueblo le llaman «*chaylay* ***santo***», porque allí capturaron al hielo.

3.3. El granizo

El granizo (*runtu, chikchi*) es agua congelada que cae de las nubes en forma de granos. «El granizo cae en los meses de octubre, noviembre, diciembre, abril y mayo. Afecta a los cultivos de papa, cebada, maíz y arveja» (Ilustración 13).

Sin embargo, aún están presentes las explicaciones míticas. Según la mayoría de los campesinos entrevistados, el granizo se presenta porque:

Ilustración 13: Efectos del granizo sobre los campos de cultivos de papas en Huasahuasi, Tarma, Junín (www.argenpapa.com).

1) San Andrés es pecador, él había pegado a sus padres y por eso apareció el *luntu* [*runtu*, granizo],
2) Hay muchos niños sin bautizo,
3) Porque hay aumento de evangélicos,
4) Por los abortos y entierros de fetos en las chacras,
5) Por falta de respeto a los padres y hermanos mayores,
6) Cuando los compadres se pelean,
7) Porque hay personas que conviven entre familiares,
8) El granizo y el relámpago actúan al mismo tiempo y muchos animales y algunas personas pierden la vida, y
9) «El granizo y la helada son compadres. La helada es ciega y el granizo es cojo. Cuando la helada cae, acaba con toda la siembra. En cambio, el granizo va a una distancia de un kilómetro de ancho y afecta sólo esa extensión, por eso es cojo».

Los campesinos afirmaron que es fácil combatir al granizo, sólo

si cayera de noche, no podrían, pero casi siempre cae por las tardes. Para combatirlo provocan humo, hacen explosionar dinamitas o cohetes, esparcen braza en dirección por la que viene el granizo, hacen aullar a los perros y chillar a los cuyes.

A. Canchumani, en una reunión, haciéndonos ver a un grupo de personas un mate burilado, dijo:

> «Allí se ve la siembra [de papas] con *ampullu*. En ese otro está el perro. Antes dice que para votar a la granizada hacían gritar al perro y al chancho. El granizo tiene miedo al diente del perro. Actualmente algunos usamos el fuete para expulsar al granizo. […] Por eso hacían votar con perro, chancho y fuete. Así cuidaban a sus chacras […]».

Las respuestas míticas son muchas: hacen ofrendas con orina; hacen signos de cruces con hoz o cuchillo utilizando la mano izquierda y soplando hacia el lugar donde viene el granizo, como quien la desvía; ponen un huevo en el patio; en algunos pueblos ayacuchanos, las chicas dirigen las nalgas desnudas en dirección del granizo.

En Cusco, Gregorio Condori narró que para evitar la presencia de *chikchi* (granizo) hacían oraciones de San Ciprián, hacían humear incienso y cebolla seca y asperjaban kerosene y agua bendita hacia las nubes negras. En situaciones extremas, el arariwa (guarda de las chacras o de los frutos) se desnudaba y lanzaba con hondas, insultándole, terrones rociados de kerosene y agua bendita. En el *chikchi* andan tres hermanos: Bernako o *Illapa*; Elaku, es bueno, se escapa cuando le asperjan kerosene y agua bendita; y, Chanaku, es el *pallapero*, se roba todo de las chacras: papas, habas, maíz… todo (Valderrama y Escalante, 1979).

> «Cuando el *chikchi* mandaba un hondazo con el rayo, el *arariwa* tenía que contestarle entre insultos con otro hondazo. Cuando más liso era el *arariwa*, el *chikchi* casi nunca se animaba a robar cultivos» (Valderrama y Escalante, 1979: 39).

La madre de los tres es *riti* (nieve o nevada) y es representada

como una viejita con el rostro arrugado, la cabellera canosa y que siempre está sentada. La casa de *chikchi* es la *quchamama* (madre laguna). Aquí están almacenados todos los productos agrícolas que roban los tres hermanos. Las personas que murieron alcanzadas por *Illapa* se convierten en peones de *chikchi* y son las que cargan y descargan de las mulas las papas, habas y maíces que roban (Valderrama y Escalante, 1979).

Según las crónicas, en tiempos incaicos, en la guerra de Mayta Qapaq (hijo de Lluqi Yupanki) contra los «Alcabisas» granizó tanto sobre éstos que fueron vencidos y su *sinchi* fue capturado y puesto en prisión hasta su muerte (Sarmiento de Gamboa, 1572/1907). A Pierre Duviols se le ocurrió que el dios que favoreció a Mayta fue *Illapa*, dios del trueno. «Parece que Trueno Inti Illapa ("Sol–Trueno–Joven") venció a Viracocha ("Sol–Trueno–Viejo"), para favorecer a Mayta ("Hijo del Sol joven")» (2016: 282).

En los manuscritos de Huarochirí (¿1598?), encontramos que fueron atributos de Pariaqaqa el dominio sobre la lluvia y los rayos. Con rayos, relámpagos, lluvia roja y amarilla derrotó a Wallallo Carhuincho que, junto con su mujer Manañamca, representaban al fuego. Inclusive Pariaqaqa castigó a las comunidades insolidarias con los ancianos pobres y forasteros (como él solía andar) arrasando hacia el mar a los *yunkas* Huayquihusa con «granizo amarillo y rojo», sin perdonar a nadie (¿Tomás?, 2008; Ávila, 2013).

No obstante, la versión wanka difiere de la versión de los Huarochirí. Carlos Villanes (1978) narró que Wallallo se enfrentó con Yanamka (deidad de los yauyos), le derrotó haciendo llover granizo y tierra colorada con truenos y rayos. Wallallo es el dueño de la vida y de las lluvias. Resucita a las semillas y a los muertos. Contagia su poder fecundante a la Madre Tierra (*Pachamama*). Sin embargo, cuando está colérico destroza las sementeras y los vientos huracanados no respetan techos, niños ni animales pequeños.

Los mitos contemporáneos narran que los *amarus* son seres ctónicos que habitan las profundidades de las cuevas. Cuando las muchachas abortan y entierran el feto en la cueva o cerca de ella, el *amaru* se enfurece y sale de su morada ctónica e intenta subir al

cielo, trata de ganar alguna nube para ocultarse y desde allí lanzar el granizo para destruir los cultivos que se hallan en plena floración, y retornará luego, en un descuido, a alguna cueva donde esperará pacientemente la negra acción de otra mala madre para volver a salir. Pero siempre es visto por alguna campesina que agita su sombrero y su manta y llaman al Viento y al Rayo que se encargan de devolverlo hacia su hábitat ctónico, tanta es la furia que siente el *amaru*, que de la piel de su cola empieza a desgajarse el granizo. En todo caso, su aparición es cíclica. En este proceso de simbolización del *amaru* por el granizo es determinante su iconicidad. El granizo viene en forma zigzagueante y ondeante y blancuzco como el *amaru* de escamas plateadas (Villanes, 1978).

Por último, como se vio más arriba, los quechuas atribuyen el origen del granizo al quebranto del respeto entre los miembros de una familia. Carlos Villanes (1978) narró el mito sobre la Madre Tierra y los tres hermanos haraganes; N. Matayoshi (1982) narró sobre los tres hermanos Ayantupa; Granadino y Jara (1996) narraron la historia de los tres ociosos. En estos relatos una de la trama común refiere a las cualidades negativas de los hijos: ociosos, ladrones, mentirosos y antropófagos. La transgresión a las reglas elementales que rigen la vida de estas sociedades las conduce hacia una regresión metafórica de humanos en helada, granizo y mal viento.

3.4. Los vientos

Los vientos (*wayrakuna*) son corrientes naturales de aire producidas en la atmósfera. Los campesinos dijeron que «hay muchos vientos en los meses de julio, agosto y setiembre, en esta época es normal su presencia. Inclusive dichos meses van asociados con el juego de cometas de los niños. Pero, cuando los vientos se presentan entre marzo y abril nos afecta derribando los cultivos de cebada, trigo, maíz y habas. En ambos períodos, los vientos pueden derribar a los árboles, destechar locales escolares y casas con techos de calamina» (Ilustración 14).

Para unos hay fuertes vientos porque:

1) «Son productos de los fenómenos naturales»,

Ilustración 14: Efectos de los ventarrones en los poblados rurales en Huancavelica (José Ordoñez, abril 2017).

2) «Porque andan los espíritus malos como el *mana allin* [condenado] y la *qarqaria* [espíritus zoomorfizados de los incestuosos]»,
3) «Por las agresiones de los hijos a los familiares mayores: padres, tíos y abuelos»,
4) «Porque en la comunidad hay personas que conviven entre familiares»,
5) «Porque las personas se pierden respeto y se pelean en las

fiestas»,

6) «Porque las muchachas abortan y entierran a los fetos clandestinamente»,
7) «Por la muerte de personas de mal vivir como los ladrones, abigeos y gente del mal genio»,
8) «Por la muerte de personas abusivas, como los hacendados, que hicieron sufrir a los campesinos», y
9) «Por la muerte de los danzantes de tijeras y los *layqakuna* [brujos] compactados con el diablo».

Para contrarrestar los efectos destructores de los ventarrones algunos campesinos plantan árboles y construyen muros en el entorno de las parcelas. En el valle de Pampas, Tayacaja, por ejemplo, se puede notar que los árboles están inclinados en dirección oeste porque los vientos vienen del este, pero estos árboles dan protección relativa a los cultivos de maíz.[9] No obstante, si la plantación rompe–viento fueran en tres bolillos, el efecto protector de éstas sería más eficiente.

Sin embargo, hay zonas como en Sicaya, en el valle del Mantaro, en sus planicies de dirección oeste, en las que los agricultores no admiten plantar árboles en torno a sus parcelas, porque aumentaría la población de pájaros que perjudicaría a los cultivos de trigo y cebada. Pues estamos ante argumentos que tienen sus lógicas propias.

Al indagar en las crónicas sobre el origen mítico de los vientos, encuentro que Antonio de la Calancha (1639) hizo un listado de los ídolos y «guacas» *inqas*, reportando que adoraban al rayo que llamaban «Libiac o Hillapa». Adoraban al relámpago, al «arco del cielo» y al trueno que tuvo tres nombres:

> «Chuquilla, Catuilla, Intiillapa; fingiendo que es un ombre que está en el cielo con una honda, que al sacudir le dá el estallido i trueno, i tiene una maça o porra; i que está en su mano el llover,

9 El ingenio popular, a partir de este hecho, inventó chistes que dicen que los árboles en el valle de Pampas están inclinados porque son «chismosos», quieren enterarse lo que la gente habla debajo de su copa.

> granizar y tronar y todo lo demás que pertenece a la región del ayre donde se azen los nublados. […] Quando alguna mujer páre en el campo en dia que truena, dicen, que la criatura que nace es ijo del trueno, y que se la á de dedicar a su servicio, y asi ay mucho numero de echiceros destos que llaman ijo del trueno, adoraban las tempestades, los torbellinos, los remolinos del viento, las lluvias i el granizo» (1639: 370–371).

En manos de «Libiac» (*Illapa*) estuvo todo lo que pertenece a la región del aire (del espacio), entonces fue una de las deidades que ejerció poder sobre los vientos, incluido «los remolinos de viento». No fue la única deidad con dichos atributos. Pariaqaqa tuvo dominio sobre las lluvias, rayos y relámpagos. En los Manuscritos de Huarochirí encontramos que después de sanar a Tamtañamca, «[…] el día señalado, Huatiacuri fue a Condorcoto. Allí estaba el *huaca* Pariacaca *bajo la forma* de cinco huevos. Cerca de él, el viento empezó a soplar. Antiguamente, el viento aún no había aparecido» (Taylor; 2011: 41).

Pariaqaqa acostumbraba andar como hombre pobre. En Yarutine estaban de fiesta y nadie le ofreció de beber, salvo un hombre que después de darle de beber dos veces, en la tercera Pariaqaqa le pidió coca y a la atención de su requerimiento le dijo:

> «Hermano, cuando yo venga aquí de nuevo, te vas a agarrar a este árbol. Pero no digas nada a esta gente. ¡Qué sigan divirtiéndose así!». Con estas palabras se fue (Taylor: 2011: 114–115).

Cinco días después se levantó un fuerte viento. A todos los colli, sin excepción, los arremolinó, algunos murieron y a los demás los llevó a un cerro llamado Colli. Esta gente se extinguió. Entonces estamos ante el viento como un operador simbólico para sancionar a quienes quebrantaron las reglas de hospitalidad con los forasteros.[10]

El hombre, que ofreció de beber y que le dio coca en Yarutine, se salvó: Pariaqaqa le dijo que por su soledad se quedaría en

10 Actualmente en los Andes Argentinos, circula un mito que narra el castigo de la *Pachamama* con un gran huracán a un cazador furtivo llamado Huampi.

ese lugar por siempre y que cuando sus hijos vengan a adorarle le ofrendarían coca para masticar. Lo convirtió en piedra y le llamó «Cápac Huanca» [*Qapaq Wanka*]. Esta *waka* fue quebrada por el «doctor Ávila».

En las crónicas de Anello Oliva (1598/1895), el viento aparece como una señal que Pachakamaq e Inti emitieron ante el ruego de Llira, mujer de Quitumbe, que pidió que la vengasen de su marido que le fue desleal:

> «Aquí refiere la historia algunas supersticiones o por lo menos apariencias con que el diablo acredita su falso culto. Dice que en señal que auia sido oyda, se enturbio el çielo y vino una gran tempestad de vientos, truenos y relámpagos, con raio y graniço y tan grandes terremotos que pareçian los elementos tener contienda entre si» (1598/1895: 27).

Entre los wankas, Wallallo tuvo también atributos sobre el viento. Cuando estaba colérico destrozaba a los sembríos, destechaba a las casas, arrastraba a los niños y animales pequeños (Villanes, 1978).

En la mitología wanka, el *amaru* nació del arco iris por orden de Viracocha, para exterminar a los monstruos que habitaban el gran lago que tenía en zozobra permanente a los hombres de esa época mítica. Pero después de exterminar con los monstruos empezó a devorar a los hombres. Los wankas invocaron nuevamente a Viracocha y este ordenó que naciera del Arco Iris otro *amaru*, pero ambos empezaron a devorar a los hombres. Viracocha creó a dos nuevos dioses: Rayo y Viento, quienes desencadenaron una feroz batalla contra los *amarus*. Éstos se sumergieron en el agua, pero Rayo quebró una orilla del lago y Viento empujó a las aguas que se desbordaron, haciendo que el lago se seque y los cuerpos de los *amarus* quedaran al descubierto. Los engendros trataron de huir al cielo, pero Viento les hizo volver y Rayo les dio el combate definitivo. Poco antes de morir los *amarus* se estiraron y crecieron más todavía convirtiéndose en piedra y se transformaron en las dos cadenas que amurallan al valle de los wankas (Villanes, 1978).

Cristóbal de Molina «El Almagrista» (1553) describió que cada vez que los indígenas pasaban por alguna abra (puerto de nieve o frío que encumbra), tenían allí un gran montón de piedras (*apachita*) y en muchas partes saetas ensangrentadas y ofrecían pedazos de plata. Otros se tiraban las cejas, las pestañas y algunos cabellos y los ofrecían con reverencia y tenían por costumbre caminar por allá muy calladamente y no osaban hablar, porque dicen que si hablaban se enojaban los vientos y echarían mucha nieve y los matarían.[11]

Actualmente en el valle del Mantaro y otras regiones del Ande, los transgresores de la solidaridad intergeneracional se transforman en helada, granizo y viento (esto es cuando los hermanos son tres).[12] Van Kessel y Condori (2004) dieron cuenta del mito de los hermanos Chicotes que, junto con la granizada y la helada, el viento es uno de los tres hermanos que vive en la casa de Achachila quien es padrastro de los hermanos «Chicotes» y el viento se caracteriza por traer una serie de pestes y calamidades. Hace algunos años, cuando caminé por las quebradas del río Mantaro, en dirección de Ayahuanco (Huanta), como a las tres de la tarde hacía vientos muy fuertes y le denominaban «Chitote». Los viajeros sabían de la hora en que se presentaba «Chicote» y descasaban al pie de alguna peña, hasta que pasen los ventarrones, y luego proseguían con la caminata.

En el sentido negativo del viento, hay testimonios que, en épocas del conflicto armado interno, los campesinos de buena parte de Huanta relacionaban a los vientos con los *tutan puriqkuna* (caminantes nocturnos, los senderistas), los asociaron con los seres malignos, con los condenados, las *qarqarias*; con los «demonios», «anticristos» y «*nakaq*» (Degregori, 1996a y 1996b; Ponciano del Pino, 1996).

---

11 Esta misma información aparece también en Bartolomé De las Casas (1892): *De las antiguas gentes del Perú*.

12 Ver Córdova (19 79), Villanes (1978), Matayoshi (1982), J. J. García (1991) y Granadino y Jara (1996).

Sin embargo, no todo es negativo. Cuando se ventila la cebada, trigo, lenteja, cañiwa y otros, se necesita la presencia de vientos. Entonces los niños, por orden de sus padres, convocan al viento gritando *wapuuuu*… como imitando al grito que emiten los condenados en los cuentos narrados por las noches a los menores generando grandes temores en los oyentes.

Agosto es una temporada en los Andes marcado por presencia de vientos considerables que permiten que los niños jueguen con las cometas. Otra ventaja es que cuando hay ventarrones, caen las ramas secas de los árboles, por tanto, permite la recolección de leña sin grandes esfuerzos.

3.5. El exceso de lluvias

Me refiero a la presencia de lluvias (*parakuna*) copiosas. Un campesino explicaba: «Los meses de exceso de lluvias en la sierra son enero, febrero y marzo». Estos meses corresponden a la estación conocida como *puquy* (maduración, tiempo de lluvias) y que corresponde a la estación del verano que inicia el 22 de diciembre y va al 21 de marzo (Brechetti, 2003).

El exceso de lluvias, continuó explicando mi informante:

> «Nos afecta arrasando nuestros cultivos, se lleva la tierra, abre zanjas y el terreno queda *calato* [erosionado], con rocas y se vuelve improductivo. En las pampas y valles inunda los cultivos. En partes accidentadas deteriora los caminos, carreteras y puentes, formando "waykus" (*lluqllas*/aluviones] y provocando derrumbes. A veces arrasa con pueblos enteros. Los "waykus" son peligrosos» (Ilustración 15).

Una señora señalaba que las lluvias en exceso «amarillan a los cultivos y enferman con rancha a los cultivos de papas», «malogran a los cereales, las espigas sólo tienen cáscara sin comida».

Hay muchas lluvias por:

1) «La temporada de invierno»,[13]

13 En realidad, es verano. Pero, en los Andes existe la costumbre de identificar a las épocas de lluvia con el invierno.

Ilustración 15: Casas que se desploman en Lircay por efecto del exceso de lluvias que provocó la crecida del río Sikra (Imagen tomada de la Web, 2017).

2) «Por efectos de la Corriente del Niño»,
3) «Por la excesiva evaporación de ríos, lagos y mares», y
4) «Por el castigo de Dios».

A los excesos de lluvias, algunos pobladores del campo responden construyendo zanjas de filtración, dando mantenimiento a las acequias, las cunetas de las trochas carrozables y los caminos de herradura, limpiando los ríos y las acequias, reforzando los puentes, construyendo muros de contención ribereñas, protegiendo el cauce de los ríos con plantaciones de árboles y arbustos; en cambio, las respuestas míticas se ciñen al uso de espejos, dibujando al astro solar, poniendo en la intemperie sal o una calavera.

Por otra parte, el *amaru* también se relaciona por su iconicidad con el aluvión que en los veranos se desplaza por las quebradas, como una gran serpiente, arrastrando lodo, piedras, troncos, destruyendo como una fuerza ciega todo lo que a su paso encuentra. En la selva, entre las comunidades nativas, los grandes deslizamien-

tos de tierras son explicados porque son provocados por la *yakumama* (boa negra de dimensión hiperbolizada). Además, se dice que este ser mítico puede provocar el cambio del cauce de las aguas de los ríos.

Antonio de la Calancha (1639) describió que, en tiempos antiguos, «Pachayachachic» castigaba a los hombres con aguacero, con mucha agua, los ahogaba permitiendo que sólo algunos salvaran subiéndose en los altísimos árboles, en las cumbres de las montañas, o escondiéndose en las cuevas y las grutas.

¿Tomas? (¿1598?/2008), en los Manuscritos de Huarochirí, narró que las aguas con las que Pariaqaqa combatió con Wallallo bajaban hacia el mar, pero, uno de sus hermanos formó con ella la laguna «Mullococha».

Narró también que Pariaqaqa y sus hermanos salieron de cinco huevos bajo la forma de halcones. Se convirtieron en hombres y salieron a pasear. Entonces se enteraron cómo se había comportado la gente de aquella época y cómo ese hombre llamado Tamtañamca fingió ser un dios y se había hecho adorar, se enojaron mucho a causa de dichos pecados. Entonces se convirtieron en lluvia y arrastraron a los hombres con todas sus casas y sus llamas hasta el mar sin dejar que uno solo se salvase.

En sus andanzas, Pariaqaqa ingresó a un pueblo y al no haber recibido de beber, desde el cerro Matacoto, transformado en tempestad de lluvia, bajando en forma de granizo amarillo y rojo, arrastró a la gente de la comunidad de Huayquiusa hacia el mar sin perdonar a nadie.

Cuando los guerreros de Inqa Tupak Yupanki no podían someter a «los alancumarca, los calancomarca y los choquemarca» que estaban resistiendo por doce años, el *Inqa* mandó llamar a los *wakas* al Cusco. Llegaron todos incluido *Pachakamaq*. Pariaqaqa no asistió, sólo envió a su hijo Macahuisa (*¿Maqawisa*?). Ante el discurso del *Inqa*, los *wakas* callaron. Sólo habló *Pachakamaq* y dijo que estaba en silencio, que no propuso nada porque él haría temblar la tierra entera aniquilando a enemigos y propios. Macahuisa habló y se ofreció ir. Al ser transportado hasta donde estaba el enemigo,

desde un cerro empezó a caer poco a poco en forma de lluvia, atacándolos con sus rayos, aumentó la lluvia y así abrió quebradas por todas partes y arrastró a los miembros de las comunidades rebeldes con sus aguas torrenciales.

Contemporáneamente, las aldeas sumergidas estudiadas por Efraín Morote (1988), los mitos analizados por Mario Maldonado (2013) y Pompeyo Vallejo (2012) tienen por personaje central a una deidad que anda como pobre y castiga la afrenta del que es objeto. A todo lo anterior debo añadir los mitos del nororiente de Tayacaja que he estudiado en diversas ocasiones, en las que la inundación, el anegamiento y los aluviones son operadores simbólicos con los que sancionan las deidades a los pueblos que quebrantan las reglas de hospitalidad con los ancianos y los forasteros, siempre dando la posibilidad de que alguien quede exceptuado de la sanción, pero que terminan petrificados por quebrantar el tabú de no mirar hacia atrás (Taipe, 2013).

4. Transmisión de normas y valores

Los informantes declaraban: «Nos enseñan dar gracias a Dios cuando llueve. Nos enseñan a tener fe en el catolicismo, ir a la misa los domingos y en los días de fiestas, pasar de cuclillas ante el altar, persignarnos al acostarnos y levantarnos, cuando salimos de viaje, al pasar por delante de una cruz, al lado de un muerto y cuando llevamos flores al cementerio. Nos hacen bautizar, comulgar y contraer matrimonio.[14] Nos enseñan los diez mandamientos».

---

11 En casi todas las sociedades andinas, antes del matrimonio civil o religioso, la pareja pasa por una etapa de ***sirvi****nakuy*, que es una forma de matrimonio andino, que en versión de los entrevistados permite que la pareja se conozca mejor y logre un buen comportamiento y respeto entre ambas partes. Para otros, el sirvinakuy permite ahorrar dinero y juntar cosas que servirán toda la vida (pueden hacer una casa mientras no tengan hijos).

Aunque también, los campesinos consideran que hay desventajas en el ***sirvi****nakuy*, como cuando hay un hijo de por medio y si los padres se separan el vástago queda abandonado y la mujer deshonrada, lo que es interpretado por algunos comuneros como discriminación del varón hacia las mujeres. Hay también quienes se quejan del gran gasto que provoca llevar las comidas y el costo de la orquesta para «sacar a la mujer».

También hemos encontrado obstáculos y alicientes para el ***sirvi****nakuy*–matrimonio, con comentarios como: «¿Para qué trabajas tanto sin estar casado?» (obstaculizan que la pareja

> «Cuando cometemos alguna falta –comentó un campesino– nos castigan con tres chicotazos en nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Nos enseñan que, si mentimos, robamos o somos ociosos, podemos sufrir algún accidente (caernos y hacernos alguna herida), porque Dios castiga».

La transmisión de normas y valores de padres a hijos es en forma directa, en la misma práctica social, con buenos ejemplos, con responsabilidad ante la familia y la sociedad, porque los hijos aprenden inconsciente o conscientemente del proceder cotidiano de sus progenitores.

Afirmaron que los hijos de padres buenos saludan y respetan a los mayores, son laboriosos, solidarios, responsables, honrados, justos y honestos. Si el padre es trabajador, los hijos también lo serán. Un informante aseveró: «Si el padre es amoroso con sus hijos, progresista y quiere algo más en la vida, sus hijos sobresaldrán».

> «Toda formación de la conducta de los niños –testimoniaba otro campesino– está en manos de los padres. Por lo cual, cuando están al lado de sus niños, los padres no deben hacer cosas negativas, tampoco expresar palabras obscenas».

Si la incorporación de los valores positivos es a través del ejemplo de los padres, también usan los refranes en ese proceso. Crescencio Ramos (1987) expuso en un interesante trabajo, que una de las circunstancias del uso de refranes es en el seno de la familia, es con el fin de orientar, ordenar e imponer disciplina a los hijos. Los refranes de mayor uso son los relacionados a la educación vinculados a la orientación moral y religiosa. La primera está relacionada con el trabajo, la constancia, perseverancia, fortaleza y valentía. Están ligadas con la captación de experiencias de los niños. Influyen también en la comprensión de múltiples fenómenos sociales y a su vez reflejan la cultura que los ha creado. La incorporación de valo-

---

asegure su futuro). «Se van a separar tarde o temprano». «Tu esposo te va dejar», o «tu esposa se irá». Cuando conviven sin casarse por mucho tiempo, para obligarle que contraigan matrimonio, también les dicen: «Por ustedes hay granizo y *utus kuru* o gusano de la papa [*Promnotripes solani P.*]».

res es efectuada también «exigiéndoles trabajo, obediencia, respeto [a los ancianos, padres, familiares, hermanos mayores y vecinos], controlándoles y orientándoles». Además, «desde niños deben incorporar los valores del bien y diferenciar lo malo para que se alejen de él».

Igual rol socializador, formativo y normativo tienen los mitos, cuentos, fábulas y ritos diversos (ver Román, Ortiz y Ossio, 1980). En otros trabajos míos he tratado estos roles de la tradición oral, de los que se puede sintetizar afirmando que despliegan signos y símbolos que permiten a los consumidores de estos discursos identificar los sistemas axiológicos de su cultura, las transgresiones que conllevan a sanciones míticas, razones por las que hay «aldeas sumergidas», «lluvias de fuego» y «la emergencia de dos astros solares»; la transformación de hijos ociosos en luceros, de hijos malcriados en vientos, de hijos egoístas en gusanos de la papa y del maíz, la transformación de los hermanos envidiosos en venado, etc., que son operadores simbólicos que sancionan las transgresiones con metáforas de regresión del orden cultural al orden natural o la eliminación de pueblos y humanidades íntegras.

Los cuentos y las fábulas, que también proyectan funciones formativas de orden social, económico, ético, moral y religioso, permiten educar a los niños divirtiéndoles, cuyos mensajes internalizados se hacen duraderos y se constituyen en recuerdos culturales para dar respuestas a situaciones venideras de la vida.[15]

Me dijeron que los hijos de padres malos son desordenados, irrespetuosos, injustos, ociosos, ladrones, mentirosos e indignos. Si el padre es ladrón, borracho, egoísta, envidioso y vengativo, también lo serán sus hijos. Un testimoniante sentenciaba: «De tal palo tal astilla». Un maestro rural declaraba: «Los valores negativos son transmitidos por los mayores inconscientemente. Por efectos del alcohol, los esposos se faltan respeto, insultan y pelean en presencia de los hijos y, como los niños asimilan todo, irán adquiriendo mala

15 Ver Taipe, 1997, 1999a, 1999b, 2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2003, 2004a, 2004b. También publiqué varios artículos relacionados con esta temática en los primeros siete números de Alteritas.

formación». Los valores del mal son incorporados «cuando los papás se emborrachan, los hijos aprenden lisuras, a llegar tarde a casa y gastar dinero».

Otro elemento indagado fue que los padres inculcan en los hijos el antagonismo (entre campesinos y con otros grupos sociales). Por ejemplo, los campesinos de Salcahuasi, por considerarse superiores, llaman a los campesinos de San Antonio *piki* o pulga [*Pulex irritans Lineo*], pero éstos últimos llaman a los primeros *mankan kirpa* (personas que ante la visita de extraños tapan sus ollas, como metáfora de «egoístas»). En Colcabamba, el *misti* llama despectivamente *chutu*, *maqta* y *waytachuku* al campesino y éste llama *qala uma* [cabeza descubierta] al *misti*.

Las rivalidades entre los pueblos se internalizan tempranamente y se expresan en una serie de competencias (*atipanakuy* o *kutipanakuy*) que pueden incluir los insultos rituales, los apodos, los chistes y las chanzas. Son muy conocidas las rivalidades entre los jaujinos y huancaínos, entre los huantinos y ayacuchanos, entre los andahuaylinos y abanquinos, entre huancavelicanos y tayacajeños, en fin…

Los mayores transmiten a los menores diversos modos de estigmatización de conductas:

> «[...] La gente indigna de confianza, perezosa, pedigüeña inveterada, etc., puede ser señalada [...]. Y a la inversa, las personas dignas de imitación, laboriosas, valientes o que poseen otras cualidades admiradas por la sociedad, se presentan al niño como modelos» (Beals y Hoijer, 1969: 682).

Como se podrá apreciar, los adultos realizan una importante actividad en la formación de las ideas, representaciones y modelos de los niños. Con los elementos que los padres proporcionan y con los que el niño selecciona, construye una representación de la organización social y de las actividades sociales y pronto adquiere una serie de normas sobre lo que debe hacerse y sobre lo que no (Rottier y Manrique, 1991).

Nuestras actividades desembocarían en un caos sino nos atuvié-

semos a reglas que definen ciertos tipos de comportamientos como apropiados en determinados contextos, y otros como inapropiados (Giddens, 2000). De ahí que las normas (reglas, pautas o patrones) sean modelos de comportamiento socialmente aceptados, cuya trasgresión acarrea desaprobación social o castigo; no obstante, las normas se refieren a las conductas esperadas, aun cuando en la práctica no se produzcan u ocurran pocas veces (Juliano, 1982). Esta paradoja fue denominada por Victor Turner (1980) como «pautas reales» y «pautas ideales» de la cultura.

Junto con las normas el niño adquiere valores sociales, éticos y morales que están ligados a ellas. Esos valores indican que hay cosas que son deseables, acciones que son socialmente apreciadas y otras que no las son (Rottier y Manrique, 1991). De ahí que los valores sociales pueden ser definidos como operadores subjetivos, culturalmente determinado, de preferencias asignadas con relación a las cualidades axiológicas del objeto valorado, entre los cuales están los hechos sociales,[16] es decir, no son realidades metaempíricas (Taipe, 2000). «Los principales fenómenos sociales, religión, moral, derecho, economía, estética, no son otra cosa que un sistema de valores (Durkheim, citado por Garmendia, 1987: 2324).

Los campesinos aseveraban: «Los padres también nos enseñan la moral de nuestros antepasados, para que nos comportemos bien, seamos trabajadores, no tengamos malos amigos y sepamos resolver cualquier problema». Nos enseñan: «*Ama suwa*, *ama qilla*, *ama llulla* [No ser ladrón, no ser ocioso, no ser mentiroso]. Nos inculcan a tener una conducta adecuada en el hogar y la comunidad, corrigiendo errores, comparando con las buenas conductas de otras personas, transmitiendo oralmente las experiencias, para que los menores eviten caer en los mismos errores».

16 «El hecho social es toda manera de hacer, establecida o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también, el que es general en la extensión de una sociedad determinada teniendo al mismo tiempo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales» (Durkheim, 1986: 51–52).

5. Deberes y obligaciones inculcadas en el seno de la familia

En el seno de la familia se inculcan un conjunto de deberes y obligaciones que, idealmente, debe ser cumplido entre sus miembros.

Los padres están obligados de asegurar a los hijos la alimentación, la salud, el abrigo y la educación. Alejandro Ortiz, estudiando en Champaccocha (Andahuaylas), resumió que:

> «El hombre que fructifica los campos, que colma su hogar de bienes, ama a su mujer y a sus hijos; la mujer que tiene ordenada su casa, su ganado sano y prolífero, sus hijos fuertes y bien alimentados, ama a su esposo y a sus hijos» (1994: 29).

No obstante, la paternidad responsable no es asumida por todos, sino no habría hijos abandonados por sus padres y no habría demandas por alimentos. Pero la colectividad intenta imponer las reglas de convivencia; por ejemplo, en 1986 observé en la comunidad La Loma (nororiente de Tayacaja) que el teniente gobernador capturó y encerró en el calabozo a un campesino. Indagué por las razones y me explicaron que el detenido había sido «garante» (o «fiador») en un pedido de mano para su sobrino. Éste (el sobrino), en la convivencia con su compañera, tuvo una hija, pero después de un tiempo las abandonó. Los padres de la mujer se quejaron ante sus autoridades y éstos capturaron al «fiador», quien debía estar detenido hasta que regrese el sobrino y continúe con sus obligaciones de padre. Los hijos del «fiador» tuvieron que viajar a la ciudad Huancayo y hacer regresar al sobrino a la comunidad. Pero el caso narrado es excepcional porque, de hecho, los juzgados de paz en los centros poblados rurales están abarrotados con demandas por abandono de familia.

Idealmente, los hijos deben a sus padres respeto, amor, cariño, obediencia, ayuda y protección a los ancianos. Si los hijos recibieron la protección de sus padres, cuando éstos sean ancianos, los primeros velarán por los últimos, porque la producción y reproducción de la comunidad doméstica se realiza mediante la circulación del proceso productivo que se presenta como un adelanto y restitución del producto. El producto circula desde el productor hacia el

gestionario y vuelve a él, a plazo fijo, bajo la forma de un producto consumible *idéntico*; es decir, los adultos (productores presentes) aseguran el consumo de productos de los infantes (productores futuros) y de los viejos, incluido los incapacitados (productores pasados) (Meillassoux, 1989). Lo anterior como generalidad funciona, pero se observa muchos casos de ancianos abandonados, o que realmente no tienen parientes, o los hijos migraron a las ciudades y no se acuerdan de apoyar a sus padres. En las capitales de los centros poblados y ciudades intermedias es frecuente ver a personas de la tercera edad ejerciendo la mendicidad y viviendo de las limosnas.

La segunda parte del mecanismo de producción y reproducción (la atención a los productores futuros), entre algunos campesinos, tiene un aspecto valorativo de exclusión de género: hay tendencia a valorar más a los hombres que a las mujeres. «Porque ellos son los que "pueden" en la casa y en la comunidad, y asumen las decisiones sobre las soluciones de los problemas». Valoran a los hombres por su fuerza y porque «mantienen» al apellido. Porque trabajan la chacra para el sostenimiento del hogar y hacen «respetar» a la familia. Porque ayudan a subsistir a los padres ancianos. «Por el dominio que tienen sobre las herramientas agrícolas».

Las mujeres son consideradas inferiores a los hombres porque trabajan sólo en sus casas y con su ganado. «Si educan a las mujeres, éstas se casan más rápido, por eso no las mandan a la escuela». «Las mujeres hacen desaparecer el apellido». «Las mujeres harán humear casa ajena». «Las mujeres no podrán ayudar a sus padres ancianos, porque ellas no mandan en la casa» –comentaron.

En cambio, cuando ejecuté una entrevista colectiva en la ciudad de Huancayo, un grupo de campesinas del nororiente de Tayacaja señaló que las mujeres son las más preocupadas por ayudar a sus padres ancianos. Manifestaron que hasta ocultamente del esposo envían dinero, comida y ropa para sus progenitores. Lo que podría significar que los hombres ayudan a sus padres y no a los padres de su pareja.

Cuando hay varios hijos con padres ancianos, la actitud y la cooperación de aquellos con estos es desigual, unos apoyan más y

otros menos o nada. A la larga el hecho anterior va agrietando la cohesión familiar y puede terminar en grandes resentimientos o rupturas entre sus miembros.

Idealmente la obligación principal entre hermanos es la ayuda mutua. El hermano mayor asume la responsabilidad con sus hermanos menores (por ejemplo, si ha terminado la secundaria tiene que ayudar a educar también a los menores). Los menores les deben obediencia y respeto a los mayores. Sin embargo, como hizo notar Long en 1977, refiriéndose a Matahuasi en el valle del Mantaro, aun cuando los hermanos mantienen relaciones de notable cooperación, puede haber conflictos entre ellos cuando llega el momento de dividir la herencia. En efecto, se han dado grandes disputas entre hermanos por ínfimas áreas de terrenos, generalmente por temas de linderos de las parcelas. Parece ser universal el proverbio de los campesinos árabes que dice:

> «Yo contra mi hermano; mi hermano y yo contra mi primo; mi primo, mi hermano y yo contra el extraño» (Cohen, 1979: 63).

Los recién casados deben «servir a los padrinos», ayudarles en las labores agrícolas, solidarizarse con ellos en diversas circunstancias como en las construcciones, las fiestas, los ritos mortuorios, etc. Recíprocamente, los padrinos están llamados a velar por la armonía de la vida de sus ahijados y prestarles ayuda moral y material en situaciones apremiantes. Cuando hay riñas entre la pareja, los padrinos intervienen amonestando, aconsejando y reconciliándolos.

6. Castigos a las faltas y premios a los aciertos

Toda sociedad tiene identificada o definida a un conjunto de faltas graves que pueden ser cometidas por los individuos y sobre los que se ejerce represión o coacción. En general, todos los campesinos del área estudiada consideran como faltas graves al robo, la ociosidad, la mentira, la malcriadez y el incesto.

> «La conciencia pública –escribió Durkheim– reprime todo acto que la ofende, mediante la vigilancia que ejerce sobre la conducta de los ciudadanos y las penas o castigos de las que dispo-

> ne. En otros casos, la coacción es menos violenta, pero no deja de existir. Si yo no me someto a las convenciones del mundo, si al vestirme no tengo en cuenta los usos vigentes dentro de un país y de mi clase, la risa que provoco, el alejamiento en el que se me mantiene, produce, aunque en forma más atenuada, los mismos efectos que un castigo propiamente dicho. Además, la coacción, aunque sea indirecta, no es menos eficaz» (1986: 40).

En efecto, como expuso Foster (1988), toda conducta desviada de las normas establecidas por nuestro sistema de valores merecerá penas y castigos, tanto legales como morales, pero si se acomoda a las normas recibirá su recompensa en múltiples formas.

Mas para lograr un actuar socialmente aceptado, he observado que, además de los premios y castigos, los mayores recurren a poderes sobrenaturales, optan por asustar a los niños, también los amenazan o mienten.

Asimismo, Beals y Hoijer (1969) señalaron que la alabanza y el ridículo son instrumentos para lograr la buena conducta de los jóvenes y los adultos. Además, el control social (diferente al control legal a través de leyes, reglamentos, normas, estatutos y principios regulados y sancionados por consenso, donde los castigos a los infractores están legislados por las leyes vigentes) funciona para establecer penas a ciertos «pecados» cuyos castigos no están legislados (como el pecado de gula, el amor con curas y las relaciones incestuosas) (Córdova, s/f).

Mis registros etnográficos hallaron que los castigos fluctúan desde amonestaciones verbales, hasta castigos físicos que van desde flagelos con látigos, palizas, mutilaciones, trasquilaciones, encierros en calabozos, expulsión del seno de la familia y, a veces, de la comunidad, y entrega a la policía como último recurso (hay tendencia a resolver los problemas en el ámbito familiar o comunal). Otros incluyen las críticas y la estigmatización social, las amenazas y diversas formas de control social.[17]

17 «El control social es el proceso por el cual se obtiene conformidad de los individuos con el sistema, sobre la base de la aquiescencia o la sumisión a la norma» (Homans, 1963). Fichter

Sobre el castigo a los incestuosos, una autoridad comunal testimonió:

> «Antes se les castigaba dando cuenta a las autoridades comunales (***vara****yuqkuna*)[18], éstos los desnudaban y colgaban en la solera de una casa y los azotaban advirtiéndoles que no vuelvan incurrir en el delito. Si infringían nuevamente, el castigo lo hacía el "juez derecho", que era un palo recto plantado en el parque, al cual los amarraban desnudos y los azotaban después de haberles hecho dar una vuelta por la plaza, desnudos y con corona de espina en las cabezas. Ahora ya no hay estos castigos».

El castigo mítico a los incestuosos es su conversión en *qarqarias* o *qarqachas*. Se trata de relatos orales cuya trama se teje en torno a la transformación del espíritu de los incestuosos en llamas u otros animales y vagan por las noches asustando a la gente. Estos seres fabulosos, en la concepción campesina, sólo pueden ser capturados por una o tres personas (la primera representa a Dios, las tres personas representan a la Trinidad, que al fin y al cabo es el mismo ser supremo) con el uso de sogas de pelos de llama. El rol del control social a través de estos relatos está orientado a la prohibición del incesto. Mediante el miedo, el espanto y el terror, se busca que los

---

(1974) afirma que el control social puede ser clasificado de diversas formas en función del interés y objetivo del sociólogo. Pero propone tres formas generales de control positivo y negativo, formal e informal y de grupo e institucional. Lo que da lugar a considerar los mecanismos, primero, de persuasión, sugestión, instrucción y recompensas versus amenazas, órdenes, coacciones y castigos; segundo, a las leyes establecidas por la autoridad política versus elogios, desprecios y escarnios; y, tercero, por acciones conscientes, deliberadas y voluntarias versus respuestas subconscientes al ambiente cultural.

Además, si el control social es un mecanismo que condiciona para que las personas se conformen con las pautas normales de la cultura; la desviación es el proceso que les deja fuera de control. Entonces las personas que no proceden de modo normal se llaman anormales o desviados. Lo normal goza la aprobación y lo anormal sufre la desaprobación social (Fichter, 1974).

A todo lo anterior hay que añadir que en el contexto socio cultural donde se realiza la investigación, formas diversas de la tradición oral, las creencias mágicas y religiosas, la opinión pública y el rumor, entre otros, son poderosos medios de control social, que son diferentes a las impuestas por las instituciones oficiales.

18 Tradicionalmente, estas autoridades ejercían coerción frente a la inmoralidad (infidelidad, faltas de respeto, etc.) irresponsabilidad, desobediencia extrema de hijos y de los mismos comuneros (Ramos, 1987).

niños internalicen que la mujer de la parentela próxima no es para él, sino tendrá que buscarla fuera de su consanguinidad (ver Cavero, 1990; Lévi–Strauss, 1985) (Ilustración 16).

Ilustración 16: Qarqacha – Cerámica escultórica del maestro Arístides Quispe Lope (Raúl Mancilla, 2018).

Existe la creencia que cuando mueran los incestuosos, sus almas se condenarán, serán rechazados del cielo y tendrán que vagar un tiempo en este mundo, luego irán a su destino final que será arder eternamente en el fuego del infierno sufriendo miles de torturas por los demonios.

Pero estas sanciones míticas no sólo alcanzan a los familiares involucrados en relaciones prohibidas, sino también a los integrantes del «falso» parentesco: entre compadres, ahijados y padrinos y her-

manos de juramento. Además, hay otra sanción mítica para las mujeres que se involucran sexualmente con los curas. Por las noches de luna llena, el espíritu de la mujer sale como una «***mula*** *warmi*» («mujer mula»), mientras que el espíritu del cura hace de jinete y representa al mismo demonio. Después de la muerte, los espíritus de estas personas también se condenarán y arderán en el infierno.[19]

Con relación a los castigos por acciones de robo, un informante narró que:

> «Consiste en azotar al ladrón, previa advertencia para que no toque las cosas de nadie. También le amenazan con cortarles las manos si incurre otra vez en el delito».
>
> «Ratero capturado era desnudado, castigado y obligado a devolver lo robado».

Hasta el último cuarto del siglo pasado se oían noticias de castraciones a los abigeos y de corte de alguna oreja y palizas a los ladrones. En situaciones extremas, cuando la muchedumbre se hallaba exacerbada, los quemaban y hasta daban muerte a los ladrones. Obviamente, en estos últimos casos ya no se trataba de la aplicación del derecho consuetudinario, sino se caía en delito de homicidio que es penado por el derecho positivo (ver Laurente, 2007).

Por otro lado, también operan formas de control social para evitar la tentación del robo. Un campesino narró:

> «De los rateros de productos agrícolas, como papas, habas o choclos, se recoge la tierra donde quedó sus huellas y se entierra en un puquial o se hecha en el interior de algún hormiguero, entonces se pudrirán los pies del ratero».

También una mujer dijo que:

> «Las personas que en vida robaron dinero o algún instrumento de metal, cuando mueren se "condenan" y andan por las no-

19 Recuerdo dos textos clásicos que describen los amoríos de los curas los Andes: Aves sin nido de Clorinda Matto de Turner (2006) y «Adiós pueblo de Ayacucho: Desarraigo por amor» de Fermín Rivera (2017).

ches como mulas, con ojos de fuego y arrojando llamas por la boca».[20]

El robo, especialmente de objetos metálicos, es sólo una entre muchas causas de la condenación. Pero este castigo mítico no sólo alcanza a los campesinos y gente humilde, las tradiciones de los condenados también incluyen a los hacendados que robaron las herramientas de los campesinos o que amasaron fortuna a costa de las personas a quienes los explotó. De ahí que la restitución de los objetos robados constituya una posibilidad de la salvación del condenado.

Sobre el castigo a los hijos malcriados me relataron:

> «Se les amonesta, porque hacen pasar vergüenza a sus padres. Se les exige que sean respetuosos con las personas mayores, especialmente cuando se trata de ancianos».

Cuando los niños no saludaban a las personas mayores, éstas los censuraban diciendo:

«*¿Pipa llamantaq kay warmaqa?*»

[¿De quién su llama es este niño?].

Entre los *mistis* pampinos he escuchado referir de los niños que no saludan:

> «¿De qué *kuchi**corral*** [corral de chancho] ha salido este niño?».

Por otra parte, «en el aniversario de la muerte de algún campesino, echan chicotes a todos los dolientes, de mayores a menores, recordando que fueron malcriados con el finado. Una persona mayor ajena a la familia castiga al mayor de los deudos, luego éste castiga a los deudos menores». Obviamente se busca que al interior de la familia y la comunidad exista respeto de unos a otros, incluido a los que no están en el mundo de los vivos. El control social mítico para evitar la malcriadez, como se describió más arriba, va asociado con el origen del granizo, del viento y las heladas.

---

20 Sobre los condenados ver Taipe, 1999b y 2016; Pedro Monge, 1986; Vergara, 1997; entre otros.

El castigo al mentiroso consiste «en obligarle a pedir perdón a toda la familia»; pero también tiene que ver con el desprecio, el estigma y la desconfianza de los demás hacia el mentiroso.

En Colcabamba, referido a un hecho no muy lejano, registré este testimonio:

> «Cuando se sospechaba que una persona adulta o joven mentía, le colocaban una moneda en la lengua. Después la moneda era llevada al altar mayor de la iglesia, e introducido en el aceite que está ardiendo en forma permanente, ahí junto al Copón de las Hostias. Si la persona mintió se quemará volviéndose negra».

Así, mediante el miedo, la colectividad coaccionaba a los individuos a no ser mentirosos. Este testimonio fue corroborado en Lima por una migrante, quien me narró que cuando dejó a su hija, de doce años, el cuidado de su negocio en «Polvos Azules», uno de sus vecinos le robó el «canguro» conteniendo 350 nuevos soles. La madre le pidió a su vecino que pusiera una moneda en su lengua para llevarlo a la iglesia. «El señor se asustó. No quiso. Porque si mentía su lengua se hubiera quemado» –aseveró mi informante.

También reza el dicho: «*Llupapa siminqa*, ***infier****nupa punkunmi*» [La boca del mentiroso es la puerta al infierno], metáfora que sintetiza los grandes problemas en los que se pueden envolver los involucrados a causa de una mentira.

El castigo a los ociosos era y es encargarles los trabajos más pesados. No les dan de comer hasta que terminen la tarea. Al que consideran incorregible a veces lo desheredan e, inclusive, llegan a desconocerlos como hijos.

Algunos campesinos intentan que sus hijos sean laboriosos, evitando que tengan el tiempo desocupado, por ejemplo, me narraron que algunas madres derramaban trigo u otro cereal en el suelo y luego obligaban a los hijos a recogerlos grano por grano. Las prácticas míticas consisten en que algunos padres campesinos «simulan quemar las manos y los pies de los niños ociosos con la paja de los nidos de los pajaritos o con *waylla ichu* [*Stipa ichu*]», así éstos dejarán la pereza y serán más colaboradores en los quehaceres del hogar.

Por las quebradas de Ayacucho se cree que dormir o descansar por largo rato debajo del «pati» (o *wira–pasñacha* cuyo nombre científico es *Carica augusti Harms*), los hacen proclives al cansancio; por tanto, los hace ociosos (García, 2017).

Los castigos míticos a los ociosos están relacionados con el origen de la helada, el granizo, los vientos y las estrellas. Así lo testimonian los relatos de «los tres ociosos», «los hijos haraganes», «la madre tierra y los hermanos haraganes», «la suerte de los tres ociosos», etc. Se trata de una regresión metafórica de la cultura a la naturaleza por causa de la transgresión a las normas que dan pautas a las relaciones sociales de estas sociedades. Pero también están las fábulas del pájaro carpintero (*akakllu*) y del ratón de campo (*miyu ukucha*) o de la cigarra (*kachi–kachi*) y la hormiga (*sisi*) que inducen a la laboriosidad y censuran la ociosidad.

Las sanciones a los niños por otras faltas pueden ser privarles de golosinas, de una comida, los amonestan, los azotan con látigos u ortigas. Aseguran los entrevistados que «si no castigan a los hijos, éstos se acostumbran a ser ociosos, malcriados o rateros».

En la comunidad de Colcabamba, hasta antes de 1973 (fecha en la que dejaron de existir los ***vara****yuqkuna*), en Sábado Gloria, los ***vara****yuqkuna* recorrían las casas de los comuneros. Si no hallaban una Cruz hecha con flores en la entrada de la casa, castigaban a los niños con un azote de tres puntas. Si la casa y los servicios estaban sucios azotaban a las niñas, inclusive raspaban la suciedad que quedaba en los matis y ollas de barro y mezclándolo con agua las hacían beber. Después, los ***vara****yuqkuna* castigaban a los padres de los niños por no haber enseñado con rigor los deberes a sus hijos[21] (Ilustración 17) y (Lámina 4).

21 Un dirigente colcabambino me relató que «los ***vara****yuqkuna* eran varios y tenían jerarquías. El ***vara****yuq* de menor jerarquía, *allqu waqtaku*, iba adelante para espantar a los perros y permitir que la comitiva llegue a las casas de los campesinos sin ser molestados por los canes. El ***vara****yuq* de mayor jerarquía sólo ordenaba y observada que sus órdenes sean ejecutadas. Si el ***vara****yuq* de mediana jerarquía castigaba compasivamente a los niños y papás, éste también era castigado por los otros ***vara****yuqkuna*». Sin embargo, el sistema de los ***vara****yuqkuna* estaba al servicio de las «autoridades gubernamentales» como el gobernador, alcalde y policía; eran una especie de sirvientes de los anteriores. Por esta razón, el año 1973, el sistema de ***vara****yuqkuna* fue abolido en Colcabamba y otras comunidades.

Ilustración 17: ***Vara****yuq (con vara negra con adornos plateados) y alguacil (con vara roja solo de madera sin adornos metálicos) de Chuschi, Cangallo (Moisés Pacotaipe Cabana, 2017).*

Los aciertos de los hijos son premiados indistintamente por los padres. Los premios van desde ofertas de algunos regalos (que no siempre los cumplen), un halago, una palmadita en la espalda, mejorando su alimentación, llevándoles a las fiestas del pueblo, comprándoles golosinas, ropas, libros o algún otro objeto deseado por el niño. Les dan más tiempo para el juego. Algunos padres, a sus «mejores hijos» les dejan las «mejores herencias».

7. Asimilación y desarrollo de roles según género y edad

Precisemos más sobre la transmisión de conocimientos en el seno de la familia. Las tareas y prohibiciones referidas a la actividad laboral, prácticas normativas, axiológicas y el nivel de participación política en la comunidad, van acompañadas con la asignación de

roles según género y edad.

7.1. Tareas según género

7.1.1. Tareas de las mujeres

Martínez y Antapillo escribieron:

> «La mujer campesina ha sido entendida principalmente en su papel de ama de casa dedicada a las labores domésticas que aseguran la permanencia y continuidad del grupo familiar, así se ha ido desvalorizando el papel que juega la mujer en el desarrollo de la sociedad» (1984: 24).

Sin embargo, como respuesta al creciente empobrecimiento del campesinado y la crisis generalizada del agro, las mujeres se están integrando aún más a las actividades productivas, además, buscan alternativas de supervivencia (Martínez y Antapillo, 1984).

Los campesinos entrevistados coincidieron en que las mujeres deben saber cocinar, lavar y planchar; ordeñar la vaca, hacer el cuajo (coagulante) y queso; apacentar animales hilando, tejiendo y buscando leña (Ilustración 18). Si son jóvenes deben ayudar a sus madres en todas las tareas domésticas, deben ser esmeradas en la escuela, deben saber discriminar los consejos buenos de los malos. Deben aprender los deberes de mujer casada.

Las madres deben cuidar adecuadamente a sus hijos, velando especialmente por su alimentación, salud y limpieza, y formar apropiadamente a sus hijas. Deben pasar la vida de manera honesta. Ellas se encargan de la transmisión (junto con los abuelos) de las tradiciones orales (cuentos, adivinanzas, refranes, mitos, leyendas y anécdotas, encaminados hacia el logro de la asimilación de normas y valores determinados) (Lámina 5). Son las encargadas de conducir la casa y administrar la cocina y el almacenaje de los productos agrícolas para hacer durar la comida para un año. Finalmente, las mujeres participan de diversas maneras en el proceso de la producción agrícola.

En realidad, los campesinos varones pasan por alto el rol activo de las mujeres en la producción agrícola. Las consideran como

Ilustración 18: Pastoras en Tullpacancha (Churcampa) retornando a casa con ovejas y vacuno (Néstor Taipe, 2012)

simples «ayudas», que analizado con detenimiento descubre una múltiple participación.

Martínez y Antapillo (1984) han señalado que la participación de las mujeres en la agricultura es muy activa e indispensable: recolectan y trasladan el estiércol a los terrenos que requieren ser abonados, toman parte en la preparación del terreno (en la limpieza de piedras, en el riego, en la roturación del terreno y el mullido de los terrones), habilitan alimentos y bebidas a los varones, en la siembra depositan la semilla y cantan en las labores, participan directamente en los riegos o cuidan las acequias, además, toman parte en los deshierbes y en los aporques.

Las mujeres aprovechan la recolección de mostaza (*yuyu*) (*Brassica juncea*), *ataqu* (*Amaranthus spinosus L.*) y berro o *uquru* (*Nasturtium officinale*) que son verduras silvestres estacionales. Ellas observan si sus cultivos son atacados por plagas y efectúan el control fitosanitario con remedios caseros, hierbas, cenizas o productos

químicos. Cuidan también los campos de cultivo del daño de los animales, del robo que puedan sufrir y son también las primeras en descubrir y cosechar los frutos (Lámina 6). Se encargan de la selección y almacenaje de las semillas, y guardan celosamente los productos destinados para la alimentación (Martínez y Antapillo, 1984).

A todo lo anterior se suma su participación en las asambleas, aunque en algunas comunidades su palabra y opinión no son tomadas muy en cuenta. Participan en las actividades comunales, trabajando directamente o preparando alimentos para la colectividad. Pertenecen a los clubes de madres o los comités de mujeres, participan indistintamente en varias actividades de proyectos de educación, de salud, producción, transformación y comercio.

7.1.2. Tareas de los varones

En el ámbito familiar, los varones deben: «Trabajar la chacra. Conocer el uso de las herramientas y el manejo de los animales para arar, cargar y hacer pisar con caballos las espigas de cebada, trigo, haba o lenteja en las eras (Ilustración 19). Efectuar el cuidado y la venta de los animales mayores. Cumplir con los deberes y obligaciones con su esposa e hijos» (alimentación, educación, salud y el abrigo de sus vástagos).

El varón es quien representa a la familia, es el que lleva la voz cantante en situaciones de disputas interfamiliares o conflictos extrafamiliares. Es el que asume diversos compromisos con los vecinos y con la colectividad.

En el ámbito colectivo, los varones deben: «Cumplir las ***faynas*** y cotizaciones comunales, asistir a las asambleas y cumplir las funciones de autoridades». En esta división de funciones por género, parece que el informante no aceptaría que la mujer sea autoridad comunal, aunque ya en muchas comunidades la mujer tiene participación activa en la conducción comunal y, en muchos distritos, participa en las lides electorales locales y regionales.

Ilustración 19: Pisada de cebada con caballos en Ñawinpukyu, Tayacaja (Néstor Taipe, 2014.).

7.2. Tareas según edad

7.2.1. Tareas de los niños y adolescentes

Donde la tecnología de un pueblo es sencilla, toda persona joven se hace experta en ella. Dentro de los límites de la división del trabajo por razón de género, los niños pequeños, desde sus más tiernos años, se ocupan continuamente de aprender los procesos que más adelante deben emplear para sostener sus vidas. Pueden ser más eficaces en una actividad que en otra, pero sus oportunidades de aprender abrazan todas las técnicas que, más tarde, en la vida, cuando sea hombre o mujer, están obligados a manejar (Herskovits, 1973). Para asimilar la tecnología, los niños deben, entre otros, apropiarse de los sistemas de usos de las herramientas. Lo expuesto significa preponderancia en la formación de las personas para el control de la naturaleza, sin que lo anterior quiera decir que el aspecto del control social no sea importante en las sociedades campesinas.

Desde temprana edad los niños empiezan a conocer, observando y manipulando, a las herramientas que la unidad doméstica utiliza para producir los bienes necesarios para su subsistencia. Es común observar que los padres hacen pequeñas herramientas para los niños con las que realizan determinados juegos que los van preparando para su incorporación posterior al trabajo.

Las herramientas penetrantes y punzantes son la barreta, la rejilla para arado con animales y para la *chakitaklla*, *wiri* o *suki* (arado de píe) (Ilustración 20), los picos (zapapico y pico), la horca, los azadones diversos (de aporque y de riego), lampas (de cuchara y recta), lampones para aporques y cosecha de tubérculos y raíces, las *tipinas* (deshojadores de mazorcas de maíz), las estacas, los cinceles y las agujas (de arriero, las domésticas y lezna para los cosidos de cueros).

Ilustración 20: El uso de la «chakitaklla» (arado de pie) en Pichus, Tayacaja. A esta herramienta también le llaman «wiri» y «suki» (Imagen tomada de la Web, 2017).

Las herramientas cortantes y serrantes son el hacha, la azuela, la picota, el machete, el cuchillo, las cuchillas, la navaja y las tijeras; la hoz, la sierra y el serrucho.

Las herramientas de percusión son la comba, el mazo, el martillo, la *muchka* (piedra con hoyo cóncavo) y la *qulluta* (mano de almirez o mortero); el *maray* (batán) y el *tunaw* (molejón); la *waqtana* (palo de unos dos metros ligeramente curvo para desgranar por golpe la cebada o el trigo); y la *kurpawaqtana* (desterroneador).

Las herramientas para anudar son la soga (de maguey, de pelos de llama y de cuero), las soguillas (para tejer carrizos o maguey para los tejados de las casas) y los cordeles para hacer trazos y anudar diversos objetos.

Las herramientas de arrastre–empuje son el rastrillo y la escoba de diversos materiales (*taya*, retama y *pikipichana*). La herramienta para el traslado de barro o piedras se llama *achalma*. La herramienta para cubrir la semilla de maíz se llama *pampana*.

Confeccionan diversas herramientas (*pallanas* y *simpis* = recogedores) para la recolección de frutos como las tunas, paltas, duraznos o los insectos como la cochinilla (*Armadillium opacum*) que se reproducen en las pencas de las tunas que en el mercado tiene buen precio (Ilustración 21).

Las herramientas para los hilados (uso y rueca) y los tejidos de mantas, fajas, alforjas y ponchos (telares) y los utensilios para la cocina es algo con las que los niños y niñas están en contacto permanente.

Los «especialistas» como los albañiles, los carpinteros, los herreros, los alfareros, los picapedreros, los que procesan cueros y tejas de barro, los ladrilleros y los talladores tienen su propio equipo de herramientas con las que los hijos se van familiarizando desde temprana edad.

Además, algo que naturalmente hacen los niños y las niñas es cuidar de los hermanitos y de los animales menores (gallinas, patos, pavos y cuyes). Cuando no se tiene conexión domiciliaria, se les encarga traer agua, para la cocina, del manantial o de las piletas públicas. Los más grandecitos van a apacentar las ovejas, cerdos y cabras; para retornar a casa juntan alguna leña para la cocina y forraje para los cuyes.

Ilustración 21: Tunal en el complejo arqueológico Wari (Quinua, Huamanga, Ayacucho) y pallana de carrizo o recogedor de tunas (Néstor Taipe, 2017).

7.2.2. Tareas de los jóvenes y adultos

Beals y Hoijer (1969) expusieron que los jóvenes deben estar preparados para asumir, dentro de su cultura, la condición o situación social de adultos. Los muchachos han aprendido las técnicas necesarias para su autosubsistencia económica y, aunque todavía pueda considerárseles hombres muy jóvenes, se hallan clasificados como adultos y no como niños. Las muchachas también han sido instruidas en las faenas propias de su género y, al igual que los varones, es frecuente que contraigan matrimonio a muy temprana edad.

En las comunidades investigadas, de los jóvenes y adultos se exige el respeto hacia las personas que los rodean. Resolver sus problemas individuales. Serán conscientes de su futuro. Trabajarán en la chacra. No dependerán económicamente de sus padres. Harán crecer a los hermanos menores. Deberán mantener a los padres ancianos. Participarán en asuntos de la comunidad.

7.3. Prohibiciones según género

7.3.1. Prohibiciones femeninas

Las personas entrevistadas dijeron que las mujeres que están menstruando no deben recolectar las hierbas aromáticas, hortalizas, ni flores, porque las plantas se secarían. No deben pasar sobre los frutos de zapallos en crecimiento ni apuntar a las calabazas tiernas porque provocarían su podredumbre.

En la siembra de maíz, ninguna mujer debe llevar el huso (*puchka*) y tortero (*piruru*), porque el maíz no daría mazorcas, tendría sólo follaje.

Las mujeres no deben sacar del depósito los granos por las noches, porque éstas se hallan «durmiendo», y se acabarían muy rápido sin durar hasta la próxima cosecha.

Tampoco deben arar la tierra con bueyes ni con el arado de pie (*chakitaklla*), porque son actividades asignadas del varón. Ni deben tomar o disponer de las herramientas agrícolas. Se puede notar que las herramientas y las actividades que tienen que ver con la roturación del suelo tienen connotación fálica.

> «Las damas no deben abrir zanjas ni poner cimiento para la construcción de una casa, tampoco deben pasar sobre las zanjas para cimiento, porque demoraría la construcción. Los varones dicen que la mujer es mal agüero. No deben pasar por encima de los troncos que labran para los umbrales de las casas, porque se rajarían. No deben subir al techo de una casa en construcción, porque dejan la mala suerte [la suerte está ligada al género, mujer: mala suerte, varón: buena suerte]».

Las señoras no deben pasar por encima de los tejidos de manta, poncho o faja, tampoco deben cruzar por encima del fogón, porque pueden tener mellizos o trillizos. Una embarazada no debe urdir manta, porque tendría dificultades en el parto. La embarazada debe evitar ver a los sapos y serpientes, cargar perritos o gatitos, porque su bebé al nacer podría tener parecido con esos animales; tampoco debe remedar a las personas con discapacidad física, los cojos, por

ejemplo, porque sus hijos pueden nacer con esas mismas discapacidades. A este síndrome cultural lo denominan *mipa*, *uriwa* o *qupuwasqa*.

«Las mujeres tampoco pueden tocar la campana de la iglesia ni del cementerio, porque el sonido de la campana se opaca y puede morir la gente del pueblo, "nos vamos a terminar", dicen». Además, «si las mujeres tocan la campana les dicen "marimachas" o "machonas"».

Cuando van a los velorios, las señoras no deben llevar sus tejidos, porque no avanzan. Las mujeres no deben llevar ataúdes, tampoco cargar cruces al cerro, menos pueden hacer de sacristán, cantora del cura, ni panteonera, porque son actividades propias de los varones.

Las chicas no deben peinar sus cabellos por las noches, porque tendrían por esposos a hombres viejos. Las jóvenes no deben tener relaciones sexuales ni tampoco deben embarazarse antes de tener pareja formal, ni convivir con sus familiares (incesto).[22]

«Las esposas no deben bañarse en el río, libar alcohol, bailar con otros hombres que no sea sus maridos [es una opinión de un varón. Cuando pregunté a las mujeres sobre este mismo tema, ellas respondieron que sí podían bailar con otros varones que no sean sus esposos], no deben abandonar a sus hijos en sus casas». Obviamente, las declaraciones proyectan siempre las «pautas ideales» que a veces son diferentes de las «pautas reales» (Turner, 1980). En el

22 El incesto es el establecimiento de vínculos sexuales dentro de ciertas líneas de parentesco que se hallan bloqueadas en este sentido. Lévi–Strauss se interrogaba ¿Dónde termina la naturaleza? ¿Dónde comienza la cultura? El paso de la naturaleza a la cultura estuvo marcado por la aparición de reglas. Allí donde hay reglas, sabemos que estamos en el estadio de la cultura. Todo lo que es universal en el hombre pertenece al orden de la naturaleza y se caracteriza por su espontaneidad. Todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. «Nos encontramos entonces con un hecho, o más bien con un conjunto de hechos que [...] no está lejos de presentarse como un escándalo: nos referimos a este conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se le designa brevemente con el nombre de prohibición del incesto. La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble las dos características en los que reconocimos los atributos contradictorios de los órdenes excluyentes: constituye una regla, pero única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad» (Lévi–Strauss, 1985: 42). En suma, la prohibición del incesto ha sido el proceso por el cual la naturaleza se superó a sí misma.

valle del Mantaro, por ejemplo, en las fiestas las mujeres liban licores igual o más que los hombres.

Algunos entrevistados, especialmente en el nororiente de Tayacaja, consideran que las mujeres no deben participar en las asambleas comunales, «porque son despreciadas y marginadas. Los varones no quieren que opinen, porque según ellos lo que dicen las mujeres no valen nada». Sin embargo, hay comunidades en cuyas asambleas las mujeres sobrepasan largamente con su presencia a los varones, por ejemplo, en Colcabamba. Además, ahora se puede ver que muchas mujeres ya participan en actividades políticas, asumiendo funciones en los gobiernos locales, regionales y nacionales. En Tintay Puncu, distrito aún convulsionado por la confrontación entre senderistas y las fuerzas del orden, el gobierno local estuvo dirigido en los dos últimos periodos por una mujer.[23]

Finalmente, las mujeres no deberán cabalgar ni torear. Obvio que esto es relativo, porque a lo largo y ancho de Chumbivilcas (Cusco) y Los Morochucos en Cangallo (Ayacucho) las mujeres campesinas son jinetes expertas (Lámina 7). Están prohibidas de jugar con trompos, canicas y con pelotas de fútbol. Esto también es muy relativo, en varias comunidades andinas ayacuchanas y huancavelicanas y en muchos poblados en la selva he observado juegos de fútbol muy apasionados entre equipos de mujeres. En Puerto Prado (en el distrito Ene, en la provincia de Satipo), he registrado que algunas jóvenes actúan como árbitros de partidos de fútbol.

7.3.2. Prohibiciones masculinas

Los informantes declararon que los varones no deben sacar comida de la troja, porque las mujeres son las encargadas de hacer durar los productos por un año. «Si los hombres los tocan, la comida no durará».

Los hombres no deben hacer todo lo que la mujer hace: tejidos, apacentar ganados, ordeñar, barrer, disponer los servicios de la co-

23 Tintay Puncu (*Tintay Punku*) es un distrito ubicado en el nororiente de Tayacaja y está considerado dentro del Plan VRAEM porque aún es escenario de enfrentamientos entre Sendero Luminoso (Facción Proseguir) y las Fuerzas del Orden.

cina, lavar ollas. Varón que lava ollas no puede tirar lazo a las vacas chúcaras, le dicen «*manka lapta*» [que manosea las ollas]. No deben cargar a un bebé, ni lavar ropas ni pañales.

Los jóvenes no deben comer directamente de la olla, menos con el cucharón porque «tendrían por pareja a mujeres casadas y sólo tendrían hijas».

No debe intervenir en los «secretos» de las mujeres, no debe hacer higiene a sus hijos (en caso de fallecimiento si es normal esta tarea para los varones), tampoco debe bañar a las hijas.

8. Actitud de los padres con relación a los conocimientos de los hijos

La mayoría de los padres, por considerar que saben más, no aceptan ningún tipo de consejos de sus hijos (menos aún si son mujeres). Los hombres se consideran superiores a sus mujeres e hijos. Dicen que los hijos son menores y que no saben igual que ellos para darles consejos, porque no tienen experiencia y sus opiniones no sirven. «Quizá cuando sean mayores puedan estar en condiciones de dar consejos» –aseveraban. A esta forma de pensar, por la oposición generación mayor/generación menor, correspondería la máxima que reza «el diablo sabe más por viejo que por diablo».

Sólo un pequeño número de padres acepta las opiniones y los consejos de sus hijos, porque éstos han estudiado en los colegios y son «avanzados», pero quieren ser convencidos en la práctica, porque «existen rarísimos casos en que son convenientes los consejos de los hijos a los padres».

Sin embargo, existe consenso que los hijos que saben leer y hablar el español podrán afrontar mejor la vida, especialmente cuando emigren hacia las ciudades o cuando asuman responsabilidades de dirigentes o autoridades de sus pueblos, podrán hacer mejores gestiones que los mayores que no saben leer ni hablar bien el español.

Definitivamente, la mayor parte de los padres «piensan que las orientaciones y consejos son dirigidos de mayores a menores», notándose una especie de homologaciones contrapuestas: vejez=experiencia=sabiduría que orienta y aconseja a la juventud=inexperta=-

no–sabia.

No obstante, «hay también hijos que no aceptan los consejos de sus padres y se alejan de ellos a "buscar la vida"». Lo anterior es una ruptura radical que explica situaciones en la que los hijos abandonan a la comunidad y, mediante un proceso largo y penoso, se insertan en los espacios urbanos o terminan aventurándose hacia el extranjero.

En asuntos comunales, aún hay viejos que no aceptan a los jóvenes porque consideran que todavía no tienen conocimientos amplios sobre los problemas de la comunidad; además, los comuneros viejos desconfían de los jóvenes porque no tienen formalidad y estabilidad en la comunidad. Pero hay otros viejos que empiezan a confiar en el liderazgo de los jóvenes, especialmente cuando estos demostraron ser *takiaq runakuna* (hombres formales). De ahí que las autoridades comunales son casi siempre una mezcla de adultos con jóvenes.

Capítulo III

ASIMILACIÓN Y DESARROLLO DE CONOCIMIENTOS EXTRAFAMILIARES E INCORPORACIÓN DE PARTICIPACIÓN EN LA VIDA COMUNAL

En este capítulo expongo la influencia de los grupos de edad, la contribución del juego en el proceso de socialización; y, la influencia de la comunidad para la internalización de las reglas de reciprocidad, la construcción de la identidad comunal, las actitudes con relación a la organización, solidaridad y conservación comunal, la influencia de las fiestas, de las autoridades y los inicios de participación en la vida comunal.

1. Influencia de los grupos de edad

Los grupos de edad son la segunda fuente de influencia en la formación del individuo, son aquellos que rebasan las fronteras de las relaciones familiares, e incluye «los amigos, asociados y compañeros de la misma edad, cuya influencia sobre el individuo es muy considerable a lo largo de la mayor parte de su vida» (Beals y Hoijer, 1969: 669). La ruptura intergeneracional empieza precisamente bajo el influjo de la interacción cuando se va más allá de las fronteras de la familia nuclear.

Es sorprendente notar que los niños al regresar a casa (después de haber estado con sus pares) aumentaron su léxico, tararean o silban nuevas tonadas, sus referentes gustativos, olfativos, cromáticos y auditivos van incrementándose; en consecuencia, los padres serán objetos de demandas nuevas: golosinas, juguetes, vestidos de colo-

res y modelos nuevos; los niños querrán seleccionar en el equipo músicas nuevas, en fin… su mundo se va ampliando.

Alejandro Ortiz denominó *grupos autónomos* a esas:

> «[...] agrupaciones fuertemente cohesionadas por una relación personal entre sus individuos, por unos intereses solidarios, por un liderazgo supeditado al poder del grupo, y que aspira a la autosuficiencia» (1994: 10).

Estos grupos autónomos se dividen en grupo fraterno infantil (conformado por hermanos) y la banda que es un microcosmos social, un ensayo y una parodia, que reproducen la vida en una actividad que es lúdica imitación del trabajo y de la vida cotidiana (Ortiz, 1994).

Los niños en sus grupos intercambian estilos de vida que corresponden a los repertorios de cada hogar y que permiten ampliar sus recursos sociales y culturales. Beals y Hoijer escribieron, refiriéndose a la función del grupo de edad:

> «En la mayoría de las sociedades, los niños y los adolescentes pasan una gran parte del tiempo en compañía de sus camaradas de edad aproximada a la suya [...]. En cada grupo de edad existen evidentemente diferencias respecto a los conocimientos y mundanería de sus miembros. Algunos de los niños son mayores que los demás, y con frecuencia enseñan a los más jóvenes, tanto con el precepto como con el ejemplo. La prueba de tales enseñanzas se halla en el hecho de que muchos pasatiempos, canciones, poemas, técnicas de fabricación y de manejo de juguetes y similares pasan de una generación de niños a la siguiente sin que intervengan los adultos. Otros aspectos culturales se transmiten de modo semejante. En nuestra sociedad, p. ej., donde a menudo existe una gran reticencia entre los padres y los hijos con respecto a los asuntos sexuales, no es raro que los niños deban dar la mayor parte de sus primeros, y las más de las veces inexactos, conocimientos en la materia a sus compañeros [...]» (1969: 684–685).

Ya que el juego es el medio vinculante de los integrantes de estos grupos etarios, me parece este un espacio adecuado para exponer la importancia del mismo en el proceso sociocultural del niño.

2. Contribuciones del juego en el desarrollo del niño

Sin pretender ser exhaustivo, abordo brevemente qué es el juego, cuál es la importancia que éste tiene para el desarrollo físico, mental, social y cultural del niño.

2.1. El juego

Joan Huizinga definió al juego como:

> «Una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene un fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de "ser de otro modo" que en la vida corriente. Definido de esta suerte, el concepto parece adecuado para comprender todo lo que denominamos juego en los animales, en los niños y en los adultos: juegos de fuerza y habilidad, juegos de cálculo y de azar, exhibiciones y representaciones» (1999: 43–44).

Si la regla va asociada con la jurisprudencia (positiva o consuetudinaria), la definición anterior presenta una dificultad para subsumir en el juego («según reglas absolutamente obligatorias») al juego de los animales y al juego libre de los humanos (sin reglas obligatorias). Además, Joan Huizinga concibió al juego como una función cultural antes que, como una función biológica, también este postulado es discutible, bastaría decir que lo natural es siempre anterior a lo cultural. Roger Caillois (1986) admitió la inseparabilidad de la regla y el juego, pero a partir de una existencia institucional. En cambio, el origen del juego reside, para Caillois, en la libertad primordial, en la necesidad de relajamiento, de distracción y fantasía. A esa libertad que es capacidad primaria de improvisación y de alegría la llamó *paideia* (algarabía, acción espontánea),

que se conjuga con el gusto por la dificultad a la que denominó *ludus* (juego normado).

Karl Groos (1898), después de haber estudiado el juego de los animales, ha enfatizado en que el juego es un ejercicio preparatorio, útil para el desarrollo físico del organismo. En la perspectiva anterior, Jean Piaget argumentó:

> «Así como los juegos de los animales constituyen una ejercitación de instintos precisos como los instintos de combate o caza, el niño que juega desarrolla sus percepciones, su inteligencia, sus tendencias a la experimentación, sus instintos sociales, etc. Por eso, el juego es una palanca del aprendizaje tan potente en los niños, hasta el punto que siempre que se ha conseguido transformar en juego la iniciación a la lectura, el cálculo o la ortografía, se ha visto a los niños apasionados por estas ocupaciones que ordinariamente se presentan como desagradables» (2001: 67).

Por su parte, Jean Duvignaud (1977) advirtió que Huizinga limita el alcance de su análisis al afirmar que «todo juego tiene regla». Al contrario, esa acción libre se impondrá a sí misma exactamente aquello que el juego parece contradecir. El juego –*play*– parece rebasar y cuestionar a las prescripciones culturales. Duvignaud enfatizó en la diferencia entre *game* y *play*. El primero hace referencia al juego cuya verificación organiza las reglas; el segundo hace referencia al juego libre sin reglas. Entonces se arriba a las siguientes correlaciones:

Game: con regla: cultura: función cultural: humano.

Play: sin regla: no cultural: función biológica: animal + humano.

Roger Caillois (1986) clasificó a los juegos en cuatro grandes campos: *Agon* (refiere a los *juegos de competencia* y es propio de humanos y animales), *Alea* (refiere a los *juegos del azar* y parece ser humano por excelencia), *Mimicry* (refiere a los *juegos del simulacro* y es propio de humanos y animales) e *Ilinx* (refiere a los *juegos del vér-*

tigo y es propio de humanos y animales). A menudo estos campos se presentan entremezclados y cualquiera de ellos puede adoptar una particular expresión de *paideia* o *ludus*.

2.2. El juego en el desarrollo del niño

El juego es importante para el niño porque:

a. *Contribuye al desarrollo motriz*. Karl Groos (1901) estudió el juego infantil en su relación con el futuro. El juego, desde el punto de vista biológico, es la escuela natural para el autodesarrollo, la autoeducación y el ejercicio de las aptitudes naturales del niño. El juego es la mejor preparación para la vida futura; el niño ejercita y desarrolla en el juego las capacidades que necesitará más tarde (Vygotsky, 2008); se relaciona con los objetos del entorno, desarrolla todos los sentidos y explora posibilidades, reconoce peligros y límites.

b. *Facilita el desarrollo del lenguaje verbal y no verbal*. «Entre niños menores de siete u ocho años… el lenguaje social real, esto es, el usado en la actividad básica del niño –el juego– es un lenguaje tanto de gestos, movimientos y mímica como de palabras» (Piaget en Vygotsky, 2008: 32). Cuando la actividad del niño es solamente el juego, éste va acompañado de extensos soliloquios (Vygotsky, 2008). Niños que interactúan en el juego se hacen más locuaces, más comunicativos, más expresivos y más extrovertidos.

c. *Favorece el desarrollo cognitivo*. El juego permite al niño comparar, categorizar, contar, memorizar y recordar. Le permite desarrollar formas de agrupamiento funcional, por ejemplo: Taza, plato y cuchara (Vygotsky, 2008). La lectura, el cálculo y la ortografía son apasionantes para el niño si en su proceso de aprendizaje se relaciona con el juego. Además, el juego desarrolla la capacidad de representar simbólicamente (Piaget, 2001). Obviamente permite desarrollar la capacidad de análisis y abstracción.

d. *Crea condiciones de transición hacia el trabajo*. Piaget (2001)

subrayó que se observa transiciones espontáneas entre el juego y el trabajo. Esta característica es observable de modo evidente en las sociedades rurales, en el que gran parte del juego resulta de la imitación del niño al trabajo que realizan los adultos en las fases de la agricultura, la ganadería, la artesanía, la construcción y otras actividades.

e. *Enriquece la creatividad y la imaginación*. El juego ayuda a utilizar energía física y mental de manera productiva y entretenida (Lámina 8). Según Vygotsky (2008) la forma más espontánea de pensamiento es el juego, o las imágenes deseadas que hacen que lo anhelado parezca asequible. Hasta la edad de siete u ocho años lo lúdico domina el pensamiento infantil.

f. *Afianza la socialización*. A través del juego, las culturas transmiten reglas, normas de conducta y roles, permite distinguir las conductas normales y las transgresiones, sabrá que puede ser premiado o sancionado. Empezará a comprender sus intereses y sus preferencias; las expectativas y reacciones que provoca; y, aprenderá cómo llevarse con los adultos y con otros niños. Creará lazos afectivos con los adultos y sus pares, compartirá sentimientos con otros. Los juegos facilitan la cohesión de los grupos (Vopel, 1998) (Lámina 9). En los juegos «serios» son frecuentes la construcción de sentimientos de simpatías y antipatías, de amistades y enemistades, la creación de alianzas, círculos y sociedades de reglamentos (Vygotsky, 2008). Mediante los juegos también va internalizando los roles según género, distinguirá los juegos de mujeres, de varones y los juegos en los que pueden participar ambos.

g. *Afirma la personalidad*. A través del juego el niño consolida su autoestima. Los juegos permiten al niño reducir la timidez, el miedo y la inseguridad (Vopel, 1998). Desarrolla dominio sobre sí mismo (esperando, preservando y enfrentando los contratiempos); aprende a tolerar y respetar; a ganar, empatar y perder; soluciona problemas planificando e imple-

mentando estrategias; se hace responsable de sus decisiones reconociendo opciones, escogiendo y afrontando las consecuencias.

2.3. El juego en el proceso de socialización

Así como se vive en una atmosfera y una semiosfera, el individuo vive en una sociedad pautada por la observación y el cumplimiento de reglas cuya transgresión es castigada de acuerdo a la jurisprudencia positiva o consuetudinaria vigente. Sin pretender restarle importancia a los juegos libres (sin reglas), quiero detenerme brevemente en la reflexión sobre la contribución del juego en la internalización de reglas en el niño.

Jean Piaget expuso que:

> «Los juegos de los niños constituyen admirables instituciones sociales. Por ejemplo, el juego de las bolas que juegan los muchachos entraña un sistema complejo de reglas, es decir todo un código y toda una jurisprudencia» (1980: 29–32).

La jurisprudencia refiere al derecho, que en caso del juego de las bolas es lo consuetudinario. En otros juegos, lo consuetudinario arribó al derecho positivo (como las reglas del balompié profesional, etc.).

Piaget (1980) encontró en sus experimentos cuatro etapas sucesivas de aplicación de reglas en el juego. La primera etapa es de carácter puramente *motor* e *individual* en la que el juego es individual y no puede hablarse de reglas colectivas. La segunda etapa podría llamarse *egocéntrica*: Los niños entre dos a cinco años juegan sin preocuparse de encontrar compañeros; incluso cuando juegan en grupo «juegan todavía cada uno para sí» y «sin preocuparse por la codificación de reglas». La tercera etapa es de *cooperación naciente*: Entre los niños de siete u ocho años, cada jugador trata de vencer a sus vecinos; nace la preocupación por el control mutuo y por la unificación de las reglas; aún puede haber una fluctuación considerable en lo tocante a las reglas generales del juego. La cuarta etapa es de *codificación de reglas*: Los niños hacia los once o doce años son

minuciosos en lo relativo al procedimiento y al código de las reglas a respetar.

En la perspectiva anterior, los juegos de balompié, voleibol, canicas, trompo, tejo, yaz, «chapada», mundo, salta soga grupal, etc., son excelentes ejemplos de juegos con reglas que enseñan al niño a diferenciar lo lícito y lo ilícito, lo prohibido y lo permitido, lo válido y lo anulado, lo legal y lo ilegal, lo justo y lo injusto, lo malo y lo bueno, lo premiado y lo condenado, lo posibilitado y lo imposibilitado, la advertencia (tarjeta amarilla) y el castigo (tarjeta roja en el balompié).

Más adelante el niño irá comprendiendo que la vida en sociedad está regida por reglas (exteriores al individuo) que son impuestas por el derecho consuetudinario (ley de la costumbre) o por el derecho positivo (leyes de carácter nacional o internacional) cuya transgresión está penada.

3. Influencia de la comunidad

La influencia de los grupos de la misma generación es sólo un aspecto de la influencia extrafamiliar. La influencia de la comunidad (de la cual son parte los grupos referidos) es la prolongación inmediata de la influencia familiar y a su vez es la mediación de la influencia de la sociedad mayor.

La comunidad, junto con la familia campesina, intenta moldear a sus individuos al influjo de determinadas formas de relaciones sociales intra e intercomunales, normas, valores, tradiciones, costumbres, identidades y otros rasgos culturales. Sin embargo, ese cometido es logrado sólo parcialmente, porque emergerán otras influencias que condicionan la asimilación de otras actitudes y otros valores.

Si los niños en la primera fase fueron condicionados a la conformidad, ahora el margen de aceptación o rechazo consciente aumentará constantemente. Herskovits (1973) habló de un «abismo generacional», porque no siempre la familia y la comunidad tienen éxito en inculcar las normas y valores culturales. Existe, en alguna medida, una ruptura entre la generación vieja y la joven.

Por la razón anterior, no podemos hablar de una comunidad andina puramente tradicional, ni buscar hechos culturales tradicionales «puros». La comunidad y sus miembros han recibido, reciben y recibirán influencias de la sociedad mayor; por tanto, muchos elementos modernos han sido, son y serán incorporados. Por eso no se puede hablar de una «cultura andina tradicional». Fuenzalida ha enfatizado con razón que:

> «Toda sociedad desarrolla un proceso continuo de evaluación, jerarquización, selección, depuración y disposición de su propia producción cultural que es inseparable de su propia evolución dentro del medio social y natural en que tienen sus condiciones de existencia. Parte de este proceso es la redefinición continua de la calidad y ámbito de la comunicación y el perfeccionamiento de estrategias eficaces de acción» (1993: 13).

Por otro lado, cultura es un continuo abierto, de interpretaciones, dotado de flexibilidad y elasticidad (Fuenzalida, 1993). En la cultura andina actual conviven e interactúan lo tradicional y lo moderno, como sostuvo Ansión (1994), complementándose o contraponiéndose, o ambas cosas a la vez.

Según Fuenzalida no podemos hablar de culturas «mestizas» ni «híbridas», ni siquiera analógicamente porque no se puede concebir a las culturas como animales capaces de procreación. En cambio, Ansión sugirió, alternativamente, denominarla «cultura andina sincrética» que daría cuenta de los procesos de incorporación y apropiación de elementos externos, y que el «sincretismo» «tiene la ventaja de llamarnos la atención sobre dos cosas importantes: 1) estamos hablando de una cultura que ha sufrido transformaciones muy profundas en su contacto con otra cultura muy poderosa –y en nuestro caso– asociada con la sociedad dominante; pero, 2) esta influencia externa no ha sido suficiente para destruir lo que podríamos llamar su núcleo interno, los principios desde los cuales se reproduce, de modo que quienes viven en esa cultura son capaces de irla cambiando desde su propia manera de ser» (1994: 83).

No obstante, aun cuando tengan razón Fuenzalida y Ansión, ya

se hizo consenso en las ciencias sociales sobre el aporte de Néstor García Canclini y se ha generalizado el uso de «culturas híbridas» e «hibridación»:

> «Porque abarca diversas mezclas interculturales –no sólo las raciales a las que suele limitarse el "mestizaje"– y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que sincretismo, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales» (García Canclini, 1990: 15)

Ahora bien, veamos los aprendizajes de los niños y jóvenes con respecto a la comunidad.

3.1. Aprendizaje de la reciprocidad

¿Qué es la reciprocidad? La reciprocidad es una forma de relación social de carácter universal. Obviamente cada sociedad ha desarrollado sus propias particularidades de expresiones recíprocas. Al referirse a la reciprocidad en los Andes, Mayer la describió como:

> «… Una relación social que vincula tanto a una persona con otras, con grupos sociales y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, productores con productores y productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas» (1974: 37).

La reciprocidad puede ser simétrica y asimétrica (Sánchez, 1982). El *ayni* es una forma de reciprocidad simétrica, donde el intercambio se realiza entre iguales. Lo recibido debe corresponder a lo dado. El *ayni* es la «contraprestación de un día/hombre de trabajo entre dos familias» (Gonzáles, 1984: 112), donde la familia A trabaja en la parcela de la familia B, y recíprocamente la familia B trabaja en la parcela de la familia A. El *ayni* puede también incluir préstamo de productos, animales, yuntas, herramientas, etc. (Sánchez, 1982).

> «Esta forma de ayudarse a través del ayni –anotaron Valderrama y Escalante– no sólo es en la chacra, está en todo: te casas,

> te ayudan en ayni; cuando alguien de tu familia muere, en el entierro te ayudan por ayni. Cuando en la cosecha te faltan caballos o burros para el traslado de la cosecha de papas de la chacra a la troja, te prestan en ayni, pero eso sí, todo ayni tienes que devolver con todo corazón» (1979: 24).

Toda relación de *ayni* responde a una previa concertación contractual consuetudinaria de las partes; es decir, previa solicitud de una parte y la aceptación voluntaria de la otra. Si bien la retribución es obligatoria, la aceptación a una solicitud puede ser rechazada sin que signifique rompimiento de los lazos consanguíneos o de afinidad que los pueda unir (García Miranda, 1983).

La *minka* es una forma de reciprocidad asimétrica. La *minka* es un intercambio de trabajo por bienes y «no obliga a la devolución simétrica del servicio recibido» (García Miranda, 1983: 41).

La *minka* es practicada en beneficio de algún miembro de la comunidad. Persona que recibe el trabajo de los demás está obligada a proveer comida y bebidas durante el tiempo que dura el trabajo. La *minka* se presenta sólo ocasionalmente, por ejemplo, en el *wasi qispiy* (safa–casa), «*yantakuy*» (hacer leña), «*purutu saruy*» (acto de desvainar a los frijoles mediante un baile colectivo) (Taipe, 1986), además, en alguna labor agrícola en beneficio de algún anciano sin familia o de alguna autoridad comunal que se halla fuera de la comunidad cumpliendo algunas gestiones en beneficio colectivo (Taipe, 1993b).

No obstante, la *minka* también fue y es usado por los miembros del grupo de poder local para su propio beneficio: en este caso, la *minka* se convierte en un mecanismo de explotación. He observado este hecho especialmente en la zona de Colcabamba y algunos lugares de Pampas, cuando había necesidad de roturar terrenos (barbecho, *chakmay* o *champa tikray*) para la siembra de papas, los propietarios convocaban a los campesinos de diversas comunidades, ofertando un «trofeo» para los mejores trabajadores, además de abundante comida y bebida (Ilustración 22).

En cambio, la ***fayna*** (faena) comunal ocurre en el contexto de

Ilustración 22: Chakmay o champa tikray en San Martín de Putaqa, Colcabamba, Tayacaja (MDC, 2017).

las relaciones comunales; es decir, consiste en el intercambio entre las unidades familiares y la comunidad como un todo. Es la relación establecida entre los jefes de familia y las autoridades comunales. De acuerdo a determinadas zonas, la faena adopta los nombres de ***fahina***, *waqiti*, etc.

Según Mayer (1974), la ***fayna*** es otra forma de reciprocidad asimétrica, cuyo principio está asociado a intercambios desiguales. «La faena explica la participación colectiva comunal en el trabajo de construcción y/o mantenimiento de la infraestructura de servicios de la comunidad» (García Miranda, 1983: 42).

Una comunera de Colcabamba sintetizó que los trabajos comunales por ***fayna*** son efectuados para «la limpieza de los caminos, las acequias, la construcción de locales comunales y escolares; las construcciones de reservorios de agua, de muros de contención en las riberas de los ríos; para las siembras en los terrenos comunales con fin de obtener fondos económicos» (Ilustración 23).

Las ***fayna****kuna* (faenas) expresan también las relaciones de re-

Ilustración 23: Fayna barbechando un campo comunal en Colcabamba, Tayacaja (MDC, 2017).

ciprocidad intercomunal, muchas de las obras de infraestructura servirán a más de una comunidad y estas comunidades programan y cumplen con participar solidariamente en las tareas requeridas (García Miranda, 1983). Los puentes colgantes que atraviesan al río Mantaro en el nororiente de Tayacaja eran reparados anualmente con participación de un conjunto de comunidades. Esta misma participación campesina microrregional pude observar hace algunos años en la construcción de la carretera de penetración de la ciudad de Huancayo hacia las comunidades de San Antonio, Salcahuasi y Urpay en el nororiente de la provincia de Tayacaja.

Sin embargo, muchas veces las ***faynas*** comunales pierden su contenido tradicional, pierden su esencia comunitaria, por cuanto la tradición se convierte en una suerte de potencialidad de mano de obra disponible y gratuita (García Miranda, 1983). Esto sucede especialmente cuando el Estado controla las ***faynas***.

En todo caso, la reciprocidad debe ser entendida también como un método básico para la estrategia de sobrevivencia de los campesinos, como un mecanismo de autodefensa porque permite so-

brevivir en mejores condiciones de vida a los comuneros. Este elemento (junto con la organización comunal) puede ser una forma de relación social básica para el autodesarrollo comunal (Claverías y Manrique, 1986).

El *trueque* es otra forma de reciprocidad asimétrica. A pesar de que el dinero ya es de uso universal, el intercambio de producto por producto aún persiste entre pueblos de producción agropecuaria «especializada», como entre los pastores y los agricultores (por ejemplo, objetos de lana por cereales), o entre productor de ecotipos fríos con ecotipos calientes (por ejemplo, tubérculos por frutas). En algunas zonas de Ayacucho, el *qichwariy* es el sistema de arrieraje con llamas que hace posible el intercambio de bienes entre los habitantes de las zonas altas y quechuas (Cisneros, 2015). También he observado el trueque de cachorros por ovinos o caprinos y gatitos por gallinas, de productos de alfarería (ollas, tiestos y vasijas de barro) por cereales, etc. (Ilustración 24).

Ilustración 24: Feria de ollas de barro – Huancayo (Registro de Harrison Forman, 1954).

Los diversos intercambios de regalos rituales y ceremoniales con

motivo de corte de los primeros cabellos (*chukcha rutuy*), el bautizo, la confirmación y el matrimonio también se ubican dentro de reciprocidad asimétrica. En algunos casos, como en la *palpa wanka*, con un claro componente competitivo entre los familiares y amistades del novio y la novia, permite una gran capitalización de bienes y dinero de la pareja que inicia su vida conyugal.

3.2. Construcción de la identidad comunal

Las fiestas, el vestido, las comidas, el modo de hablar, las ocupaciones, los apodos, etc., son elementos con los que se construyen las diferencias y las identidades colectivas. Por ejemplo, el pampino se autorreconoce como *kuchimichi* (pastor de chanchos), el salcabambino como *sara lawa* (sopa espesa de maíz), el colcabambino como *wayta chuku* (sombrero con flores) y *yuraq* ***saqu*** (saco blanco), el paucarbambino como *mitu pupu* (ombligo de barro), el huantino como *lukma supi* (pedo de lúcumo) y el ayacuchano como *wallpa suwa* (ladrón de gallina).

Sin embargo, cuando indagué sobre la identidad comunal, mis informantes puntualizaron sobre la importancia de:

> «Reconocer nuestras raíces en la comunidad y, a partir de ese reconocimiento, debemos tener cariño a nuestro pueblo y a su gente. Debemos conocer los linderos comunales para hacerla respetar. Debemos practicar sus costumbres y respetar el Reglamento Interno Comunal».

Esta concepción es uno de los niveles colectivos sobre los que se desarrollan procesos más amplios de identidad.

La identidad colectiva como estado de conciencia no es estática ni aislada de otros fenómenos. Dependiendo el contexto espacial, temporal, social, político, cultural y aquello del cual se diferencian, las identidades se construyen, deconstruyen y reconstruyen, porque la comunidad de intereses que en un periodo dado los aglutina puede cambiar y provocar reacomodos identitarios en otro.

Así, entre las décadas ’70 y ’80, en un contexto de proceso del derrumbe de la hegemonía socio–económica del sistema tradicio-

nal de haciendas en Tayacaja (que fue una de las herencias coloniales), la identidad de los campesinos comuneros y ***hacienda****runas* fue construida en manifiesta relación de oposición y conflicto con los hacendados, autoridades judiciales, políticas, municipales, policiales y eclesiásticas, y sobre la base de una comunidad de categorías de análisis de la realidad y de las cosas vividas, o de estructuras de experiencias (ver Taipe, 1993b).

Los lazos de parentesco, de afinidad, de solidaridad y una comunidad de intereses motivaron un conjunto de acciones colectivas de los campesinos, para el que primero se definieron a sí mismos en relación con aquella parte del mundo que no se encuentra en la misma condición: el sistema externo. Sistema que fue percibido como injusto, amenazante y modificable hacia modalidades de existencia diferentes de la cotidiana e institucional.

Se trató de una identidad social definida no por la mera internalización de reglas y normas sino por la capacidad estratégica de lograr ciertos fines, lo cual permitió transformarse en un recurso para la acción. La integración del grupo y su identificación fue un recurso decisivo para el derrumbe del sistema tradicional de haciendas en la provincia.

La identidad, como capacidad estratégica orientada a la consecución de un fin, requirió del consenso sobre el sentido que constituyó la realidad de la unidad del grupo, sentido que dio lugar a las acciones colectivas.

Calderón y otros (1994) hicieron notar la existencia de una tensión entre identidad cultural y modernidad en el proceso de desarrollo. Para el «ingreso» de los campesinos a la modernidad y a los avances tecnológicos debe ser, como sugieren los autores señalados, a partir del reconocimiento y potenciamiento de sus propios tejidos e identidades culturales.

Un proceso de modernización incompleto (sin elementos de equidad, sustentabilidad y democracia) produce enormes diferencias entre quienes tienen la hegemonía y vastos sectores subalternos de la población, y puede generar reacciones de anti–desarrollo, de repliegue sobre identidades particulares y de defensismo cultural

(Calderón y otros, 1994).

Los procesos de modernización pueden capitalizar el acervo cultural existente (caso Japón); pueden conducir al intento de reforzar, refundar o fundar construcciones identitarias antimodernas y llevar a conflictos como las experimentadas en los territorios de la ex–Yugoslavia, en el ex–Cáucaso Soviético y en Rusia; o pueden conducir hacia fundamentalismos o mesianismos (Calderón y otros, 1994).

Las construcciones identitarias antimodernas cruzan todas las sociedades contemporáneas haciendo emerger nacionalismos xenófobos, sectas irracionalistas y neomesianismos religiosos, que pueden alcanzar dimensiones insospechadas en desmedro del pluralismo y la tolerancia. «Por eso –escribieron Calderón y otros– resulta hoy en día de capital importancia considerar la modernidad como posibilidad de síntesis: no como una negación de los particularismos, sino como la difusión de una mentalidad abierta que permita alcanzar síntesis enriquecedora entre tradición y cambio, y entre apertura al mundo y afirmación de identidad propia» (1994: 19).

3.3. Actitudes con relación a la organización, solidaridad y conservación comunal

En lo pertinente a la influencia comunal en el sentido de organización, «la comunidad enseña tanto a los niños como a los jóvenes a tomar y respetar las decisiones en forma organizada, disciplinada y democrática», «permite que los jóvenes conozcan los derechos y las obligaciones comunales», se familiarizan con las cotizaciones y los mecanismos de sanciones a los comuneros «morosos» y «dos caras».[24]

«La comunidad nos enseña cómo formar un barrio. Si antes éramos pastores de hacienda, nos enseña cómo crear una comunidad y luego gestionar su reconocimiento. Nos enseña crear escuelas, construir estadios y plazas. Nos enseña rescatar nuestras tierras

24 El adjetivo *iskay uya* (dos caras) fue acuñado en contextos de conflictos sociales para referir a las personas que estaban con la comunidad, pero también con el oponente.

usurpadas, abrir caminos y carreteras. Corregir a los comuneros de "dos caras" [...]».

«La comunidad nos enseña la solidaridad, el respeto mutuo, la competencia y el trabajo colectivo, a conservar nuestra herencia cultural».

Declaraban los informantes: «Aprendemos a conservar la propiedad y organización comunal por la ley de la costumbre, practicada desde nuestros antepasados los incas (inqakuna), nuestros tatarabuelos y abuelos, porque sus autoridades han velado por conservarla a pesar que eran analfabetos».

«Intentamos preservar y reforzar la propiedad comunal practicando la ***fayna***, *minka* y *ayni*, impidiendo que personas ajenas invadan a nuestra comunidad», «manteniendo nuestra cultura comunal, capacitando a los comuneros para el uso racional del medio y cumpliendo el Reglamento Interno Comunal, revalorando los trabajos recíprocos y reforzando la democracia comunal, por ser base de la toma de decisiones comunales, consolidando la organización comunal». «Defendiendo lo colectivo y lo familiar, haciendo que la solidaridad sea recíproca; tanto en los trabajos como en las luchas por nuestros derechos y combatiendo al individualismo».

En suma, argumentaron, «la fortaleza de la comunidad depende de la protección de su territorio, de la vigencia de la soberanía comunal, y de la conciencia de los problemas y la solidaridad por la búsqueda de soluciones adecuadas».

También la solidaridad intercomunal es aprendida en las ***faynas*** de arreglo de caminos y puentes, por donde transitan comuneros de varias comunidades. Asimismo, hay prácticas recíprocas de trabajo interfamiliar a nivel intercomunal a través del *ayni* y la *minka*. Otro aspecto importante es la solidaridad en la organización intercomunal, como por ejemplo el Comité Intercomunal de Electrificación de Colcabamba, constituida por más de 45 comunidades, que a finales de los '80 logró la electrificación del total de esas y otras comunidades. También hay prácticas de solidaridad intercomunal en las fiestas y los deportes como cuando organizan campeonatos de fútbol involucrando a las comunidades y los pueblos vecinos.

Sin embargo, no todo es como declararon las personas entrevistadas. Estas declaraciones son más bien la proyección de sus pautas ideales. En la práctica se observa un deterioro indetenible de la organización y solidaridad comunal. Muchas comunidades ayacuchanas y huancavelicanas han ingresado en un proceso de parcelación y privatización, pudiendo heredar y vender sus parcelas. Sin embargo, aún quedan algunos recursos de propiedad colectiva, en torno al cual conservan el status de comunidades campesinas.

A lo anterior hay que sumar la arremetida del individualismo, la migración de los jóvenes, la aspiración a vivir en las ciudades, de que sus hijos ya no sean campesinos sino logren alguna profesión que les permita el ascenso social.

3.4. Influencia de las fiestas

Las fiestas comunales también permiten que los niños y jóvenes aprendan un conjunto de normas, valores, costumbres y demás prácticas culturales. Pero ¿Qué son las fiestas? ¿Qué funciones cumplen las fiestas en las comunidades rurales?

A. Aguirre (1982) explicó que la fiesta, en sentido antropológico, es la vivencia ritual y grupal del caos. En ella se invierten sistemáticamente todos los valores, se destruyen temporalmente el poder de las instituciones. En ella surgen los impulsos primarios, largamente reprimidos: borracheras, cantos, diversiones, desórdenes alimentarios y sexuales. En la fiesta «la sociedad se libera de las normas que se han impuesto. Se burla de sus dioses, de sus principios y de sus leyes: se niega a sí misma» (Paz, 1998: 197).

En parte es cierto que se invierten los valores y se destruyen temporalmente el poder de las instituciones, pero sólo en parte, porque las investigaciones empíricas demuestran que hay valores e instituciones que se refuerzan en las fiestas, por decir sólo de la solidaridad y reciprocidad familiar, interfamiliar y comunal.

La fiesta también tiene explicaciones psicológicas. Toda sociedad busca su supervivencia a través del orden, de la represión de los impulsos primarios, de la sublimación de los actos agresivos, etc. Como expresó Freud (1988), cultura es igual a represión. Pero un

equilibrio incesante, un acoso constante de las instituciones, nos haría explotar y, de hecho, a veces la sociedad explota cuando no se le otorgan caminos. De ahí que la fiesta sea, además, como una válvula de escape que permite la continuidad del orden y del tiempo sagrado (Aguirre, 1982) (Ilustración 25).

Ilustración 25: Carnaval de comunidades rurales en Huamanga–Ayacucho (Raúl Mancilla, 2015).

Mas la «válvula de escape» no debe conducir a pensar que las fiestas borran las diferencias sociales y sus implicaciones. Al contrario, García Canclini (1989) ya demostró que las fiestas comunales contemporáneamente sintetizan los principales conflictos de su incorporación al capitalismo:

> «La fiesta sintetiza la vida entera de cada comunidad, su organización económica y sus estructuras culturales, sus relaciones políticas y los proyectos para cambiarlas. En un sentido fenoménico es verdad que la fiesta presenta cierta discontinuidad y excepcionalidad: los indígenas interrumpen el trabajo

habitual [...], visten ropa especial, preparan comidas y adornos inusuales. Pero no pensamos que la suma de estos hechos sea determinante para colocar a la fiesta en un tiempo y en un lugar enfrentados a lo cotidiano [como lo hacen Duvignaud y Eliade]» (García Canclini, 1989: 79).

«Las fiestas campesinas, de raíz indígena, colonial, y aun las religiosas de origen reciente, son movimientos de unificación comunitaria para celebrar acontecimientos o creencias *surgidas* de su experiencia cotidiana con la naturaleza y con otros hombres (cuando nacen de la iniciativa popular) o *impuestos* (por la iglesia o el poder cultural) para dirigir la representación de sus condiciones materiales de vida. Asociadas con frecuencia al ciclo productivo, al ritmo de las siembras y las cosechas, son un modo de elaborar simbólica, y a veces apropiarse materialmente, lo que les niega la naturaleza hostil o una sociedad injusta, celebrar ese don, recordar y revivir la manera en que lo recibieron en el pasado, buscar y anticipar su llegada y futura. Ya sea que festejan un hecho reciente (la abundancia de una cosecha) o conmemoran eventos lejanos y míticos (la crucifixión y resurrección de Cristo), lo que motiva la fiesta está vinculado a la vida común del pueblo» (García Canclini, 1989: 79).

La fiesta no es sólo un movimiento de unificación colectiva: se repiten en ella las diferencias sociales y económicas. El gasto recreativo y suntuario de la fiesta no siempre es un mecanismo de redistribución o nivelación económica. A veces los ricos incrementan sus riquezas y en este sentido, una fiesta reafirma las diferencias sociales, da una nueva ocasión para que se ejerza la explotación interna y externa sobre el pueblo. «Al mismo tiempo que posee elementos de solidaridad colectiva, la fiesta exhibe las desigualdades y diferencias que nos impiden idealizar a las "comunidades indígenas" [...]» (García Canclini, 1989: 82).

Entre las personas entrevistadas existe una interesante autopercepción de la influencia de las fiestas sobre los niños: Los niños aprenden en las fiestas las tradiciones religiosas y festivas, los

trabajos colectivos competitivos, el rajado de leña que se hace de modo festivo al ritmo de las flautas y tambores andinos, la bajada de cruces de las cumbres de las montañas (Ilustración 26), las danzas de las tijeras; aprenden las tonadas, canciones y danzas para «sacar mujer » (*warmi qurquy*), carrera de caballos, corrida de toros (*turu pukllay*), de marcación de ganado, de siembra de maíz y otros productos agrícolas, de carnavales, del corte de los primeros cabellos de los infantes, etc.

Ilustración 26: Subida de la Cruz Señor de Putuqchi en Huancavelica (Imagen tomada de la Web, 2017).

Otros entrevistados enfatizaron que los menores aprenden en las fiestas a participar en las reuniones familiares, de los comuneros y los «residentes», escuchando lo que hablan e imitando lo que hacen. Adquieren nuevas amistades y se relacionan con los mayores, tanto de la comunidad como de afuera. Aprenden a vestirse mejor y a enamorar a las chicas.[25]

Con «residentes» hacen referencia a las personas que migraron hacia las ciudades y radican y trabajan en ellas, pero que esporádicamente retornan al pueblo de origen, especialmente para determinadas festividades. Ellos se convierten en los nuevos referentes para los jóvenes que viven en el pueblo, porque al retornar visten diferente, tienen signos de «riqueza» (relojes, equipos de sonido, teléfonos móviles, gafas, gastan dinero en licores, etc.), en algunos casos hasta el tono de voz cambió (hablan como citadinos) y en sus discursos magnifican sus vivencias, la ciudad, sus nuevas relaciones, etc., incitando o tentando a la emigración de los jóvenes. Aquí se puede percibir un rol desestructurante de la comunidad de los «residentes» que entra en tensión cuando apoyan desde las ciudades a las gestiones para las mejoras de sus pueblos.

No obstante, comentaban mis informantes, los hijos aprenden en las fiestas también algunas prácticas negativas: imitan a libar licores y fumar tabaco. Aprenden a discutir, hablar lisuras, a pelear e insultarse con otros; pueden empezar a robar, mentir, a ser malcriados, desobedientes y ociosos.

3.5. Influencia de las autoridades

Hay una suerte de una visión idealizada que afirma que las autoridades comunales, con su ejemplo de laboriosidad, disciplina, perseverancia, liderazgo, sabiduría y con su actitud justa e imparcial, influyen en la formación de los futuros comuneros.

Los entrevistados manifestaron que, de las autoridades, los niños y adolescentes aprenden a tener cariño a la comunidad, «puesto que somos parte de la comunidad y como tal debemos cuidarla, respetarla y desarrollarla. En ella trabajamos y vivimos».

Los futuros comuneros aprenden a identificar los problemas, las necesidades y soluciones comunales. Asimilan la disciplina, los deberes y derechos de comunero y las funciones y atribuciones de las autoridades. Aprenden que es necesario asistir, participar y condu-

25 Algunas fiestas como el Santiago y los Carnavales es el espacio–tiempo de iniciación sexual en el área estudiada (ver Taipe, 1991).

cir las asambleas. De las autoridades incorporan los mecanismos de castigos y sanciones a los morosos y faltones. Empiezan a preocuparse por el progreso y bienestar de la comunidad, a tener vocación de servicio al pueblo, y también la noción de autoridad y el poder. Se acostumbran a expresarse en público y dirigirse correctamente a la gente que participa en las asambleas comunales.

Los futuros comuneros hacen suyos las obligaciones y derechos desde el momento en que conviven en la comunidad, participando en las faenas, cumpliendo el Reglamento Interno Comunal y colaborando en cualquier acto colectivo. Los jóvenes cumplen sus obligaciones acatando las tareas que la asamblea le asigna. Si no las cumplen son sancionados. Los que cumplen tienen derecho a ser empadronados en la comunidad y adquieren derecho a voz, voto y acceso al uso de los recursos comunales.

3.6. Inicio de participación en la conducción comunal

De acuerdo a mis informantes, para que los jóvenes empiecen a participar en la conducción comunal, es importante que los padres incentiven la participación de los hijos en las asambleas comunales para que comprendan el desenvolvimiento de sus autoridades en los aspectos organizativo, administrativo y económico y hagan conciencia de la realidad comunal. Muchos aportan ideas para construir alguna obra comunal, planteando mejoras para el pueblo, buscando apoyo de las instituciones públicas y privadas para que ejecuten proyectos comunales, actúan como secretarios o promotores y se integran en los diferentes comités (de producción, mujer, salud, etc.). Otros empiezan desde la participación en sus barrios u ocupando cargos de autoridad menor. Para que los hijos participen en la conducción de la comunidad deben participar en las conferencias, talleres de capacitación, asambleas, reuniones de barrios, desde allí recogen experiencias para su posterior desenvolvimiento (Ilustración 27). Después de ser empadronados pueden ser elegidos como autoridad, porque es importante que los jóvenes ganen experiencia para que, cuando los viejos se retiren, no tengan dificultades. Muchos jóvenes que han ido a la ciudad no participan

Ilustración 27: Asamblea comunal en Acocra, Pazos, Tayacaja (Néstor Taipe, 2014).

en asuntos comunales, a pesar de que tienen secundaria o estudios superiores: «Son apáticos y malcriados al regresar a la comunidad». Ya no les interesa la colectividad ni la vida campesina. Parte de ellos retornan por las fiestas o porque aún tienen a sus padres ancianos en la comunidad. Ya tienen otra forma de pensar.

Los comuneros viejos ceden paso a los jóvenes en la conducción de la comunidad a los que residen en ella, prefiriendo a los «formales», «cumplidos» y los que tienen conductas ejemplares. Al respecto, García Miranda escribió:

> «Para asumir a los cargos de mando comunal deben los aspirantes ser considerados como *takiaq* o *sayaq runa* (hombre formal), para cuyo efecto deben haber cumplido determinados ritos de pasaje. Los *takiaq runas* [*runakuna*] reconocidos pueden, además, contraer matrimonio. En este sentido, la edad no es un factor determinante, por eso es que se pueden encontrar takiaq *runas* [*runakuna*] muy jóvenes con responsabilidades comunales y gente mayor que no asume cargo alguno por no haber

cumplido los ritos respectivos de pasaje» (1993b: 7).

En las comunidades estudiadas, para ocupar cargos «importantes», los comuneros tienen que estar casados. Los viejos cesantes tienen que producir sus reemplazos, porque ya están cansados y sólo aportan sus conocimientos y experiencias. Algunos viejos se «jubilan» y ya no asumen ninguna responsabilidad en la comunidad.

Aún subsiste, en menor grado, la opinión que, para ser autoridad, los jóvenes tuvieron que haber pasado las mayordomías de las fiestas patronales. En cambio, hay consenso que tienen que empezar desde cargos menores:

> «Primero tienen que pasar obligatoriamente –comentaba un informante– por el cargo de ***vara****yuq* o inspector de agente o teniente. Estos roles permiten medir el nivel de responsabilidad, interés y sabiduría, y luego tendrán derecho a cargos de autoridad mayor».

Aunque también hay quienes justifican el ascenso de los jóvenes, siempre que sean hombres formales, porque éstos ya saben leer y escribir correctamente y hablan bien el castellano. La experiencia es algo que ellos ganarán paulatinamente. Los campesinos dan importancia al hispanohablante y letrado, porque son los que se desenvuelven con mayor eficacia en las gestiones ante las entidades públicas con sede en las ciudades.

Las gestiones son consideradas por los campesinos como parte de la solución de los problemas comunales, al igual que el conocimiento de las legislaciones agrarias, para que conozcan sus derechos y obligaciones, para saber cuál conviene y cuál no, para hacer prevaler su forma de pensar. El desconocimiento de las leyes puede hacer caer en problemas graves, tampoco podrían defenderse ante el atropello de sus derechos y acabarían humillados ante el mal trato de las autoridades no comunales. Pero también es importante el conocimiento de contabilidad y redacción, para llevar las cuentas de los asuntos comunales (tiendas, talleres, cosechas, cotizaciones, etc.), y poder redactar memoriales, solicitudes, oficios, cartas y otros documentos.

Entre los campesinos ya no existe la resignación histórica. Los campesinos aspiran con cambiar la sociedad tradicional por la sociedad contemporánea (Foster, 1988). Desean mejores servicios de salud y educación, acceso a servicios básicos de agua y desagüe, a servicios de electricidad, señal de TV, teléfonos fijos y móviles, y a tener carreteras que les permitan acceder al mercado y desplazarse hacia a las ciudades.

Capítulo IV

ASIMILACIÓN Y DESARROLLO DE NUEVOS HÁBITOS, ASPIRACIONES Y TECNOLOGÍAS

En este capítulo último desarrollo cómo influye la sociedad global en los individuos de las sociedades rurales, cómo condiciona hacia el consumismo, la preferencia por la ciudad y la aspiración por el ascenso social; así como también el avance de las tendencias individualistas y los deseos de reforzar la propiedad privada; y las formas cómo fueron asimiladas las tecnologías modernas.

1. «Consumismo», preferencia por la ciudad y aspiración al ascenso social

Antaño había una gran distancia entre los poblados rurales de los Andes, las ciudades intermedias y la capital de la república. Los primeros que salieron hacia las ciudades lo hicieron como sirvientes de los hacendados o porque fueron obligados a realizar el servicio militar, otros empezaron a fugar de la pobreza de sus comunidades en busca de un salario que les permita vivir.

No se puede dejar de mencionar que la violencia política experimentada en las dos últimas décadas del siglo pasado provocó el desplazamiento compulsivo de más de seiscientas mil personas entre 1980 y 1992, especialmente de las áreas rurales de los departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Junín, Apurímac, Pasco, Huánuco y San Martín. Las ciudades receptoras fueron las capitales departamentales y la ciudad de Lima.

Aún queda en la memoria colectiva de los pobladores rurales que tenían que caminar varios días para alcanzar a algunas ciudades. Son famosos, por ejemplo, los arrieros de Carmen Alto de Huamanga, o los arrieros juninos y pasqueños que inclusive crearon cantares que va al ritmo del paso de la mula y que, por ello, a este género musical, le denominaron *muliza*.

Me tocó escuchar en Sanabamba, comunidad lejana ubicada en la ceja de selva del distrito de Pucacolpa (Huanta, Ayacucho), que para alcanzar a la feria semanal de Tukuqasa en las alturas de Paucarbamba y Anco (en los Andes Centrales), donde vendían y compraban productos, tenían que caminar cuatro días de ida y cuatro de vuelta. Otro tanto tardaban los campesinos que salían, llevando sus productos en mulas, desde Roble, Tintay Puncu, Surcubamba y Huachocolpa hacia la feria dominical de Huancayo. Dificultades semejantes tenían los campesinos de Salcabamba, un sector de Huaribamba, Salcahuasi y Surcubamba para llegar a la feria de Pampas en Tayacaja (Ilustración 28).

Ahora la gran mayoría de poblados rurales tienen una trocha carrozable que ha reducido la distancia con las ciudades y ha puesto al mercado plaza casi literalmente en la puerta de sus casas, pero también ha puesto el camino hacia el «exterior» en la punta de sus pies. Naturalmente, el flujo migratorio de los pobladores rurales se ha intensificado. Los niños parecen esperar alcanzar la juventud para aventurarse hacia las ciudades. De los que se fueron algunos se quedan allá y otros regresan sólo para algunas festividades. En éstos hay una especie de espíritu «nómada» (Maffesoli, 2004) y el «sedentarismo» parece destinado para los ancianos y las mujeres. El crecimiento inusitado de las áreas periféricas de las grandes ciudades es el mejor testimonio de la intensidad migratoria existente. Se tiene noticias también que de cada comunidad rural hay alguien viviendo y trabajando en Europa, en Asia, en Australia y en el norte, centro y sur del continente americano.

Ilustración 28: Feria dominical de Pampas, Tayacaja (Néstor Taipe, 2014).

«Los que van a las ciudades –declaraba una comunera– aprenden otra música, visten según las modas, tienen el afán de comprar todo, aunque no siempre lo logran».

«Desprecian nuestra música –dijo otro interlocutor–, nuestros vestidos, nuestra comida y nuestras costumbres. Ya no quieren hablar en quechua, aborrecen a los que mastican coca y hasta "cholean" a sus paisanos».

«Prefieren la ciudad porque son flojos, ya no quieren trabajar la chacra –manifestaba otra persona–, y quieren ganar dinero fácil. También porque allá aprenden a operar algunas máquinas, se convierten en choferes, en taxistas, en motocarristas; en comerciantes diversos; aprenden algunos oficios como sastrería, albañilería, carpintería, cerrajería, etc. Además, en la ciudad ya tienen agua, desagüe, electricidad, TV, teléfono, distracciones y transporte».

Es obvio que los que van a la ciudad lo hacen queriendo dejar de ser campesinos (se trata de un proceso de descampesinización). Por tanto, para insertarse «allá» tienen que adaptarse al nuevo contexto. La aculturación es un mecanismo que permite tomar los elementos para adaptarse a su nuevo mundo. Además, como postuló Luis Mujica, la aculturación es «un proceso social de encuentro de dos culturas en términos desiguales, donde una de ellas deviene dominante y la otra dominada» (2002: 56), donde la primera no necesariamente logra un dominio total sobre la segunda que tampoco pierde irreparablemente sus patrones culturales, sino que ejerce resistencias diversas.

En consecuencia, los migrantes adquieren nuevos hábitos de vida: alimentación, vestidos, música, vídeos, teléfonos móviles, amistades de barrio y trabajo; sus formas de vida colectiva cambian, participan de las fiestas, deportes y otras actividades de asociaciones de los «residentes» donde generan espacios para la reproducción de algunas prácticas culturales como ciertas formas de reciprocidad.

Algunos mantienen los lazos con sus comunidades, los otros ya no retornan. Los primeros apoyan a los que viven en el campo en diversas gestiones. Las distritalizaciones de Roble, Andaymarca, Quichuas, Pichus, Tintay Puncu, Salcahuasi y Palermo, más la provincialización de Churcampa, fueron logrados en parte por el apoyo que brindaron los «residentes» en Lima. Otro tanto sucedió con las distritalizaciones de Pucacolpa, Canayre, Chaca y Uchuraccay en la provincia de Huanta.

Si nos ubicamos en los poblados rurales, podemos constatar que los lugareños no quieren que sus hijos sigan siendo campesinos, y para ello, consideran que un elemento decisivo es la educación y el dominio del castellano. «Queremos que sean algo mejor, algo superior» –opinaban. Preguntamos a un joven de 17 años de edad si en el futuro querría seguir siendo comunero. Respondió que no, que por eso estaba estudiando, para dejar el pueblo y salir a la ciudad. La educación y el dominio del español son factores de migración y ascenso social, para dejar de ser campesinos y vivir en la ciudad, para aprender nuevos oficios y gozar de los servicios básicos

y acceder a los atractivos que ofrece la ciudad.

Con relación a la percepción que los migrantes «lo quieren comprar todo», es obvia la influencia consumista del sistema, donde todo se compra y vende. Pero una cosa es querer y otra poder hacerlo. Si bien es cierto que en la sociedad contemporánea prevalece la orientación mercantil, pero el consumo no es de decisión libre como sostienen Douglas e Isherwood (1990). ¿Cómo un trabajador de ingresos bajos puede «elegir» comprar un coche? Más bien el consumo es condicionado e impuesto, y los mecanismos de condicionamiento e imposición son múltiples. Para citar un sólo ejemplo, Martín–Barbero (s/f) expuso que ahora no es el consumidor quien va en busca de la mercancía, sino es la mercancía quien ingresa en nuestros hogares a través de la televisión, los ordenadores, los teléfonos móviles, radio, volantes que las introducen por debajo de nuestras puertas, etc. En todo caso el consumo de los migrantes tiene sus propias limitaciones y, a lo mejor, se trata más de consumo simbólico (imágenes y propaganda). Lo terrible es que cuando compran algún artefacto, lo hacen a plazos y terminan pagando casi el doble del costo que cuando se compra al contado. Lo mismo ocurre con los intereses para aquellos que obtienen préstamos bancarios o de otro origen que comprenden el mercado de dinero. No hay duda que el sistema está hecho para hacer más rico a los ricos y más pobre a los pobres.

Por último, la migración de los pobladores rurales no siempre es hacia la gran ciudad, ni tampoco con los fines y efectos expuestos. Hay un sector de campesinos que salen sólo temporalmente de sus comunidades, para trabajar obligados por la escasez, como las provocadas por las sequías o el exceso de lluvias que echan a perder las cosechas, y retornan a la comunidad a continuar labrando sus tierras, que no las pueden abandonar definitivamente. En todo caso estamos de cara ante la concurrencia temporal del campesino al mercado de trabajo (Bartra, 1982).

Además, no sólo migran a la ciudad, sino también se dirigen hacia los centros mineros o hacia la selva. En los centros mineros trabajan como obreros –si es que tienen la suerte de ser admi-

tidos. En la selva trabajan como mano de obra involucrada con los cultivos ilegales de coca o con cultivos de café. Los más osados adquieren parcelas y se convierten en cocaleros, cafetaleros, cacaoteros o fruticultores (piña, plátano, cítricos, papaya, etc.). Las comunidades cocaleras del VRAEM están compuestas por familias procedentes de diversos departamentos andinos como de Cusco, Apurímac, Ayacucho, Huancavelica, Pasco, Huánuco, San Martín, Puno, Cajamarca y otros, y todas estas familias integran una parte de la cadena del narcotráfico.

2. Individualismo y deseo de reforzar la propiedad privada

El individualismo, entendido como egoísmo y personalismo (Ramos, 1987), es otra gran influencia del sistema. Un comunero decía:

> «Cuando vuelven de la ciudad a la comunidad ya no son iguales, no les importa la comunidad, desprecian la cultura comunal porque consideran que no vale, que es atrasada e inferior, y aprecian más lo "extranjero"».

El individualismo, junto con otros factores, socava el espíritu colectivo e influye en la disminución de prácticas comunales (como las ***faynas***, las asambleas y la solidaridad intra e inter comunal) y conlleva (como exponía Ramos, 1987) hacia la lenta desestructuración de la comunidad.

Otra influencia grande del sistema en la comunidad campesina es el deseo de reforzar la propiedad privada frente a la propiedad colectiva. Más arriba ya señalé que en muchos lugares las tierras comunales se están privatizando y éstas son objetos de herencia y venta libre.

La economía de mercado acrecentó el espíritu de acumulación de bienes, en muchos casos, produciendo diferencias socioeconómicas al interior de la comunidad rural (Montaluisa, 1988). Aunque el deseo de reforzar la propiedad privada también obedece a las presiones del crecimiento demográfico y del deterioro ecológico. Los campesinos afirmaban:

> «Nuestras tierras son para nuestros hijos, para que sean de su propiedad privada. Así como nuestros padres nos repartieron la tierra, tenemos que hacer igual con nuestros hijos».

Lamentablemente, el escaso recurso tierra versus el crecimiento demográfico está llevando cada vez más a la minifundización de las parcelas y, por tanto, se comporta también como factor de expulsión de una parte de la población rural, especialmente de los más jóvenes.

También se ha notado que algunas empresas o cooperativas campesinas fracasaron, tal vez porque está más allá de la lógica de la economía campesina no empresarial, a ello puede sumarse la observación del fracaso de muchos proyectos agropecuarios «comunales»; en cambio, los proyectos que ingresaron en el corazón de la economía familiar campesina tuvieron mejores opciones de éxito. En términos de economía el campesino se preocupa más por su economía familiar que por la economía colectiva.

Por último, a las comunidades andinas hay que entenderlas tal cual son actualmente; es decir, que hay muy poca propiedad estrictamente comunal, y que cada parcela y casa es considerada «propiedad» familiar o individual, que en última instancia puede heredarla, venderla o comprarla; pero que, por obtener algunas ventajas, como la exoneración del pago de impuestos prediales o su capacidad de gestoría o interlocución con otros actores e instituciones gubernamentales y no gubernamentales, aún les interesa mantener el estatus «comunal». Como argumentó Carlos Monge (1994), las comunidades se configuran no como unidades de producción sino más bien como espacios de coordinación e integración de unidades productivas familiares y como instancia de organización social y política de nivel local y para la interlocución con el Estado.

3. Asimilación de tecnologías «modernas»

La comunidad ha incorporado muchos servicios, artefactos y tecnologías modernas. Con relación a unas cuatro décadas atrás, ahora la mayoría de los poblados rurales tienen acceso de trochas carro-

zables, cuentan con agua potable o agua entubada, algunos tienen sistemas de alcantarillado otros tienen letrinas; cuentan con energía eléctrica, TV, Internet y telefonía fija y móvil. La mayoría tiene instituciones educativas primarias, algunos tienen colegios secundarios, en algunas capitales distritales funcionan algunos institutos de educación superior. Las comunidades tienen puestos de salud y las capitales distritales tienen centros de salud. En casi todas hay servicios de transporte de buses, camionetas o automóviles.

Por otra parte, como influencia de la «tecnología moderna», los campesinos tienen casi generalizado el uso de varios artefactos eléctricos: radio, televisor, licuadoras, refrigeradoras, equipos de sonido, teléfonos móviles, etc.

En el campo de la agricultura se ha masificado el uso de mochilas fumigadoras, unos pocos usan mangueras y mariposas de aspersión que riegan a los cultivos sin dañar ni provocar erosión de los suelos. Allí donde la topografía es plana, usan tractores para roturar los suelos agrícolas. Muy pocos utilizan máquinas segadoras de cereales. Acrecentó el uso de motosierras para derribar y trozar árboles. Hay quienes empezaron a utilizar semillas mejoradas o híbridas y precoces de cereales y tubérculos.

Para unos la tecnología moderna es mala, porque «es sólo para los adinerados que pueden usar tractores, abonos, químicos agrícolas y medicamentos para humanos y animales». «Los pobres tenemos que seguir usando nuestra tecnología tradicional: uso de guano de corral, medicinas caseras. ¡Qué tecnología capitalista! ¡Seguimos usando nuestra *chakitaklla*!» –exclamaba un comunero.

Para otros la tecnología occidental es buena para mejorar la producción y obtener buena productividad agropecuaria, aunque la aceptación de los productos químicos, los achacan a efectos de la propaganda (TV, radio, periódicos, revistas, almanaques, etc.). Por ende, los campesinos usan abonos sintéticos, fungicidas, insecticidas, pesticidas y herbicidas para tener «mayor productividad» agrícola y utilizan los medicamentos para curar las enfermedades humanas y de las crianzas.

«Usamos abonos y remedios químicos, porque sin esos produc-

tos ya no hay papas» –declaraba un comunero. «Desde que nos asesoran algunas organizaciones no gubernamentales de desarrollo sólo usamos 30% de químico y 70% de abono natural» –testimoniaba otro campesino. «Usamos Paration, BHA, Aldrín, Tamarón, Stermin, porque no hay otro medio de controlar las plagas». No obstante, se han dado y se dan casos en el que los campesinos han sido intoxicados por estos productos químicos, inclusive hubo algunas muertes por desconocimiento del alto riesgo de la manipulación de los mismos sin los implementos protectivos como guantes, ropas, botas y máscaras.

En cambio, otros ya son relativamente conscientes de los efectos negativos de los agroquímicos:

> «Usamos poco. Otros echan bastante. Por mochila fumigadora echamos dos cucharadas [de Paration], eso nomás, eso es suficiente. Otros echan cinco cucharadas por mochila. Ayer por ejemplo he echado una cucharada nomás, pero hasta los pajaritos han muerto. Habrán entrado después de la fumigación y los pobrecitos habrán comido "*kuyuku*" (lombriz de tierra), y cuando vi estaban tirados en la chacra, y eran varias las avecillas muertas. Incluso un vecino murió fumigando con folidol sólo por haber comido sin lavarse las manos».

«Los productos químicos no son buenos, están malogrando cada vez más a la tierra. Las plagas han aumentado y ya no mueren ni cuando fumigamos».

Los abonos químicos «malogran a la tierra y los productos no tienen la misma calidad, ni sabor, ni sirven para guardar mucho tiempo. La tierra se acostumbra al abono y cada vez pide más y más. Además, los abonos químicos son muy caros» –afirmaba otro campesino.

«Los vendedores y algunos ingenieros del Ministerio de Agricultura nos han traído los abonos y remedios químicos. Trayendo sus propagandas nos hacían ver papas grandes. También nos regalaban almanaques y calendarios donde aparecían fotografías con productos de "buena calidad", aparecían los abonos, insecticidas,

fungicidas, pesticidas y herbicidas, incluso en los almanaques había fotografías de algunos gusanos muertos. Así nos han convencido a comprarles».

> «Usamos abonos químicos porque las papas "libertina", "yungay", "revolución", "tikawasi", "mariva", etc., están acostumbradas a estos abonos. En cambio, nuestras papas nativas no están acostumbradas a esos fertilizantes, al contrario, con su uso, se pierde su sabor. En vez de ser harinosas se vuelven aguachentas, no se cuecen rápido y no "revientan". Hoy los abonos cuestan mucho y no sacamos buenas cosechas, porque la tierra cuanto más abono químico empobrece cada año más. Ni crecen pastos, el terreno se vuelve "calato", como ceniza, por eso la tierra se pierde con un poco de lluvia o viento. Las papas nativas producen con abono de corral y sabe rico. Los abonos químicos debieran ser prohibidos en su venta por el gobierno, porque los alimentos no son sanos. Los comuneros mueren más y los gusanos se vuelven más resistentes. Ya no alcanzamos a vivir ni setenta años, los viejos antiguos vivían más porque se alimentaban con productos naturales» –sentenció otro informante.

Los campesinos han empezado a saber que los agroquímicos tienen efectos nocivos. Mas en el mercado todavía se hallaban hasta hace un par de décadas atrás productos prohibidos, por ejemplo, la «docena sucia», que ya había sido desterrada de la agricultura de más de 120 países en el mundo. Pero, en el nororiente de Tayacaja, por la década de los noventa del siglo pasado el Ministerio de Salud aún usaba DDT para fumigar los campos frutícolas y de panllevar y controlar a los anofeles transmisores del paludismo.

Pero hay un tema que podría denominarse la «ética agrícola»; hay comunidades que hacen agricultura a sabiendas que las cosechas no permiten consumos saludables de los alimentos; por ejemplo, los productores de papas de Huasahuasi (Tarma, Junín) no comen las papas que producen, los mandan todo al mercado de Lima, ellos comen papas compradas de las alturas de Yauyos o tienen parcelas de cultivos libres de agroquímicos.

Observación igual que la anterior se puede hacer al uso excesivo de agroquímicos en el cultivo de coca en algunos valles de la selva, cuyos residuos van a la boca de las personas que mastican estas hojas y, otra gran parte, por filtración o escorrentía llegan a parar en los cauces de los riachuelos que desembocan en los ríos amazónicos.

Por otro lado, los campesinos dijeron que en gran parte es buena la tecnología moderna porque les permite estar informados de los sucesos locales y globales mediante los periódicos, la radio, el teléfono, la TV e Internet; que ahora tienen acceso a productos de fácil uso como las herramientas, maquinarias, medicinas, agroquímicos, comestibles, combustibles y ropas confeccionadas; tienen acceso a medios de transportes diversos que les facilitan el desplazamiento para la comercialización de sus productos y la adquisición de mercancias que ellos no producen. ¿Dónde las consiguen? En las ferias rurales semanales que se realizan en todos los Andes y, de modo permanente, en las ciudades, donde los mercados funcionan todos los días; es decir, mediante la concurrencia al mercado de productos (Bartra, 1982) (Lámina 10).

LÁMINAS

Lámina 1: Casa de artesanías en Quinua, Huamanga, Ayacucho (Raúl Mancilla, 2017).

Lámina 2: Muchka (mortero) y qulluta (piedra oblonga) y Maray (batán) y tunaw (molejón) en Sanqu y Maras en Colcabamba, Tayacaja en las casas de Mencio Campos y María Campos (Néstor Taipe, 2014).

Lámina 3: Pati/Wirapasñacha–Carica augusti Harms en el complejo arqueológico de Wari (Quinua, Huamanga, Ayacucho) (Raúl Mancilla, 2017).

Lámina 4: Venta de látigos en la calle Nazareno (Raúl Mancilla, 2017).

Lámina 5: Abuela con la nieta y su mascota en Tukuqasa (Tayacaja) (Néstor Taipe, 2012).

Lámina 6: Dalia Taipe Laurente en el campo de cultivo en Maras, Colcabamba, Tayacaja (Néstor Taipe, 2017).

Lámina 7: Señora de Lucanamarca (Huancasancos, Ayacucho), pueblo de excelentes jinetes (Raúl Mancilla, 2017).

Lámina 8: Dalia Taipe Laurente ejercitando el orden y el equilibrio (Néstor Taipe, 2013).

Lámina 9: Niños en la comunidad quechua Ranra, en Colcababamba, Tayacaja (Néstor Taipe, 2014).

Lámina 10: Feria de productos agrícolas en Pampas, Tayacaja (Néstor Taipe: 2014).

CONCLUSIONES

1. Sociedad, socialización, cultura y enculturación son conceptos claves para explicar el proceso mediante el cual el individuo se hace competente para interactuar en su grupo y cultura específica. La sociedad es un concepto construido no sobre el criterio de unidad sino sobre el conflicto y la heterogeneidad que da cuenta de sus múltiples facetas y oposiciones, de forma polinuclear o policéntrica. La socialización es el mecanismo mediante el cual el individuo se convierte en miembro de su sociedad, aunque la familia y la escuela va perdiendo terreno en este rol y va siendo reemplazado por las nuevas tecnologías de la información y comunicación. La cultura, como lo define Lotman, es inteligencia y memoria colectiva, es un mecanismo de conservación, transmisión y recepción de ciertos textos que transmiten significados y generan nuevos sentidos. Enculturación es el proceso de condicionamiento inconsciente y reacondicionamiento consciente por el cual, dentro de los márgenes de una tradición, el individuo se hace competente en su cultura. El condicionamiento primitivo explica la estabilidad cultural y el reacondicionamiento da cuenta del cambio cultural que empieza manifestándose como una ruptura intergeneracional, porque el individuo no es un ente pasivo ni las pautas se repiten con exactitud. La «ruptura» condiciona que la cultura deje de

ser «posfigurativa» y da paso a las culturas «configurativas» y «prefigurativas» como sugirió M. Mead.

2. Los ámbitos de la socialización la conforman la familia, los grupos etarios, la comunidad y la sociedad global. Según se va desarrollando el individuo dependerá cada vez menos de la familia y más bien empezará a experimentar las influencias de los otros contextos. La familia es el entorno en el que aprende el idioma, sus costumbres, hábitos y tradiciones, incorpora las normas y valores que rigen las interrelaciones sociales de su grupo, adquiere sus conocimientos productivos, sobre los indicadores climáticos, las técnicas de conservación de sus recursos, las concepciones sobre los fenómenos climáticos naturales que afectan a su economía: la sequía, la helada, el granizo, los vientos y los excesos de lluvias; aprende cuáles son sus deberes y obligaciones, cuáles son las faltas y los aciertos y desarrollan el sentido de roles y lo que está permitido y prohibido según el género y la edad.
3. Las rupturas intergeneracionales empezarán a hacerse notar desde la interacción del individuo con sus pares; estos son los niños de los hogares vecinos y los compañeros del Programa no Estandarizado de Educación Inicial (PRONOEI), de las Instituciones de Educación Inicial y Primaria. Sus gustos cromáticos, auditivos, gustativos, olfativos y táctiles se van modificando por la influencia del externo familiar. Durante todo el proceso de la niñez el juego tiene un rol importante en el desarrollo general del niño, pero de modo especial, el juego contribuye en la asimilación e internacionalización de las reglas, las mismas que marcarán la existencia del individuo en sociedad. J. Piaget habló de cuatro etapas de juego en la que se involucra el niño, la primera es puramente motora e individual, la segunda involucra a niños de dos a cinco años que juegan sin preocuparse de encontrar compañeros ni en reglamentar el juego, en la tercera etapa, los niños de siete u ocho tratan de vencer a sus otros y nace la preocupación por la unificación mutua de reglas; en la

cuarta etapa, los niños de once o doce años, se preocupan por la codificación y el respeto de las reglas.

4. Las comunidades rurales influyen de diversos modos en los individuos jóvenes, influencias que tienen que ver con la aprehensión de las formas de reciprocidad en los trabajos, fiestas y rituales familiares, intra e intercomunales, diferenciando cuáles son de participación obligatoria y cuáles no lo son. Construyen, deconstruyen y reconstruyen sus formas de reconocimiento, solidaridades, diferencias, tensiones y conflictos identitarios en el interior y con el exterior de las comunidades. Los jóvenes aprenden que la vida comunal funciona porque hay una organización, que hay una jerarquía de autoridades, que son los que organizan las actividades de conservación de infraestructuras, recursos y patrimonios colectivos, que son los que imponen sanciones a los que incumplen los acuerdos comunales, que son los que se encargan de las gestiones diversas para el progreso de sus pueblos, son los titulares de la personería jurídica y que las utilizan para defender los intereses colectivos diversos, por tanto, los jóvenes van conociendo los aspectos necesarios para empezar a participar en la vida comunitaria. Por su parte, las fiestas juegan también un rol socializador y enculturador en la vida comunal, no anulan las diferencias ni los conflictos, pero reproducen el sentido colaborador, recíproco y colectivo en cada parte del proceso festivo; no obstante, las generaciones jóvenes también están sujetas a influencias negativas ya que, como un tiempo donde predomina el caos, están expuestas al consumo de alcohol, a ver escenas de personas embriagadas y a conductas que pueden llevar al derroche económico.
5. Hay todo un proceso de influencia de la sociedad mayor que se materializa en formas de consumismo, preferencia por la ciudad y aspiración a dejar el estilo de vida campesina; lo anterior se objetiva especialmente con los campesinos que son actores de la migración que, desde que creció la red de carreteras, aspiran a abandonar el campo para instalarse en las ciudades, en la selva

y los centros mineros. Los que van a la ciudad tienen que adaptarse a la demanda laboral, los que van a la selva se convierten en peones para los cultivos de coca o las plantaciones de café, y los que van a los centros mineros se convierten en obreros. Algunos rompen los lazos con sus lugares de origen, otros las mantienen y retornan esporádicamente a sus comunidades y, desde las ciudades, ayudan con las gestiones para el desarrollo de sus pueblos. Lo quieren comprar todo, pero sus posibilidades adquisitivas reales son limitadas, en cambio sí acceden al consumo ilimitado de imágenes vía vídeos, TV, Internet y teléfonos móviles. De otro lado, se asiste a una gran tensión entre el colectivismo y el individualismo al interior de las comunidades y va predominando el deseo de reforzar la propiedad privada. La propiedad comunal se limita a los eriales, pastizales y bosques.

6. Por último, los pobladores de las comunidades rurales han incorporado a sus vidas una serie de servicios, artefactos y tecnologías modernas. Alguna de éstas les conecta con lo global, les permite la fluidez de información que antaño era dificultoso o imposible. Muchos artefactos y herramientas están poniendo en desuso a varios utensilios tradicionales. Por efectos de la propaganda, la extensión universitaria y los institutos tecnológicos, se masificó el uso de agroquímicos en la actividad agropecuaria. Ahora se asiste a esfuerzos por introducir prácticas de agricultura y crianzas sostenibles y con tecnologías limpias. Varios poblados colocan sus productos más allá del mercado local y nacional, exportando cosechas «orgánicas» de quinua, maca, mashua negra, palta «has» y «fuerte». Del mismo modo, los tejedores, alfareros, escultores y plateros incursionan en el mercado global. Lo mismo podría decirse de los artistas andinos como los intérpretes, músicos y danzantes de tijeras que recorren escenarios de diversas regiones del planeta.

GLOSARIO DE VOCES QUECHUAS

Achalma	Herramienta para recoger las piedras y trasladar barro. Es un palo torcido a forma circular cuya parte interior tiene un tejido en forma de red con cabuya.
Akakllu	Pájaro carpintero.
Allqu waqtaku	Palo para golpear al perro. Denominaban así al ***vara****yuq* de menor jerarquía que iba delante de una comitiva espantando a los perros.
Ama llulla	No ser mentiroso.
Ama qilla	No ser ocioso.
Ama suwa	No ser ladrón.
Amaru	Serpiente.
Ampullu/Aylumpu	Baya de la planta de la papa.
Anta	Cobrizo. Cielo anaranjado. Difuso.
Api	Mazamorra.
Aqakuq	Persona que hace la chicha.
Aquyamama	Madre semilla.
Arariwa	Guarda de los campos de cultivo o de los frutos.
Ataqu	Amaranthus spinosus L.
Ayni	Forma de reciprocidad simétrica, donde el intercambio se realiza entre iguales. Lo reci-

	bido debe corresponder a lo dado.
Chakitaklla	Arado de pie.
Chakmay	Roturación del terreno con el arado de pie.
Champa tikray	Roturación del terreno con el arado de pie.
Chaqaku	Recogedor.
Charki	Carne deshidratada.
Chikchi	Granizo.
Chuchuka	Granos de choclo cocidos, secados y molidos para sopas.
Chukcha rutuy	Corte de cabellos. Ritual del corte de los primeros cabellos de los niños.
Chullqi	Olluco cocido y seco.
Chuñu	Papa deshidratada.
Chupqakuna	Los chopqas (chupqas). Etnia ubicada en las provincias de Huancavelica y Acobamba.
Chutu	Indígena, indio.
Fahina	Faena comunal.
Fayna	Faena comunal.
Hacienda*runa*	Siervo de hacienda.
Hahururu	Berros (Nasturtium officinale).
Hampiqkuna	Curadores.
Hintikuna	Gentiles.
Ichu	Paja de la puna.
Illa	Amuletos que representan animales y garantizan su protección y reproducción que se supone provienen del mismo Wamani.
Illapa	Rayo.
Inqakuna	Los incas.
Iskay uya	Dos caras (adjetivo quechua que refiere a la hipocresía, a la delación y traición).
Kachi–Kachi	Libélula.
Kallana	Tostadora de arcilla.
Kamcha	Maíz tostado.
Kaya	Oca deshidratada.
Kuchi	Cerdo.

Kuchimichi	Pastor de cerdos. Apodo de los pampinos.
Kuka	Coca.
Kurpa waqtana	Instrumento de madera para mullir los terrones.
Kuyuku	Lombriz de tierra.
Kuyunda	Cuerda de cuero para sujetar el yugo en los cuernos de los bueyes.
Layan	Saúco (Sambucus nigra L.).
Layqakuna	Brujos y brujas.
Libia(c)	Rayo.
Linli	Hongo comestible. Oreja.
Llampu	Mezcla de maíz molido con sebo de llama e incienso (Delgado, 1984).
Llipya	Relámpago.
Lluqlla	Aluvión.
Llutanakuy	Juego de mujeres y hombres que se soban la cabeza con papas cocidas. La finalidad es que las papas de la próxima cosecha sean del tamaño de la cabeza.
Lukma supi	Pedo de lúcumo. Apodo de los huantinos.
Lungur	Corneta utilizada en los rituales ganaderos.
Machka	Harina de cereal tostado (de cebada, trigo y maíz).
Mamasara	Madre maíz.
Mana allin	Condenado.
Manka lapta	El que manosea la olla.
Mankan kirpa	Que tapa su olla (metáfora de egoísta).
Maqta	Joven varón. Los mistis lo utilizan como vocablo despectivo para referir a los indígenas jóvenes.
Maras	Hace referencia a una paqarina, a un linaje (ayllu), a una primera honda civilizadora y un servidor de Manqu Qhapaq; es piedra blanda para labrar; es hormiga grande; y es topónimo de algunas localidades (Maras en

	Urubamba), algunas parcialidades (Maras en Colcabamba) y algunas montañas.
Maray	Batán.
Mati	Recipiente de calabaza.
Matus	Guayaba (Psidium guajava).
Minka	La minka es una forma de reciprocidad asimétrica. La minka es un intercambio de trabajo por bienes y no obliga a la devolución simétrica del servicio recibido.
Mipa, uriwa o qupuwasqa	Enfermedad infantil causada por impresiones fuertes o transferencias de características de algunos animales y cadáveres humanos a la madre embarazada.
Misti	Blanco.
Mitu pupu	Ombligo de barro. Apodo de los paucarbambinos.
Miyu ukucha	Ratón de campo.
Muchka	Mortero.
Muhu	Semilla.
Muhuqkuna	Personas que siembran.
Mulli aqa	Chicha de molle.
Nakaq	Degollador.
Ñawin aqa	Primera porción de chicha.
Pachakutiq	Reversión cíclica del orden en caos y viceversa.
Pachamama	Madre tierra.
Paku	Hongo comestible.
*Palla**pero***	Acopiador (granizo que se roba los productos agrícolas).
Palpa	Regalo ritual a los recién casados.
Pampana	Instrumento para enterrar la semilla en los surcos.
Papa kuru	Gusano de papa (Premnotrypes sp.).
Papa shiri	Papa amarga (exclusivo para hacer chuñu).
Paqpa	Agave o cabuya.

Para	Lluvia.
Piki	Pulga.
Pikipichana	Schkuria octoaristata DC. También es conocida como kancha lawa. Se utiliza para la curación de las vías urinarias, así como del hígado y estómago. También sirve como escoba.
Pinkullu	Flauta andina.
Pipa	De quién.
Piruru	Tortero.
Pirwita	Pirwa es granero. En la bendición de semilla de maíz mencionan a una «Santa Pirwita» (¿granero santo?).
Pishtaku	Degollador (de otro modo también dicen muquq y nakaq).
Pitu	Flauta de carrizo.
Puchka	Huso.
Pukuna	Soplador (para avivar el fuego).
Pungukuna	Mediadores entre los hombres y Wamani/Apu.
Puquy	Maduración. Tiempo de lluvias. Corresponde a la estación del verano (22 de diciembre al 21 de marzo).
Purutu saruy	«Pisar a los frijoles» (Danza para desvainar a los frijoles).
Qacha	Calabaza y rocoto deshidratados.
Qala uma	Cabeza descubierta (los indígenas lo usan para referir al hombre blanco).
Qarqaria	Espíritu zoomorfizado de los incestuosos (también se dice qarqacha).
Qasa	Helada. Frío. Escarcha. Hielo. Nieve. Nevada. Abra. Despostillado.
Qaychiku	Removedor (palito con el que remueven los cereales al tostarlos).
Qichwariy	Sistema de arrieraje con llamas.

Quchamama Madre laguna.
Qulluta Piedra oblonga pequeña de mortero.
Qunqur Corneta de tallo de maguey.
Quwi Cuye.
Riti Nieve o nevada.
Sanqu Parcialidad en Colcabamba. Sanqu (en sus diferentes formas) hizo referencia al alcaide, pregonero y verdugo; a un poblado inqa; antes y ahora es topónimo de una provincia, de una ciudad, de un distrito y una parcialidad; y, por último, fue un alimento ritual del Inti Raymi y Quya Raymi (Situa).
Sara lawa Sopa espesa de maíz. Sopa de maíz. Apodo de los salcabambinos.
Sawintu Guayaba (Psidium guajava).
Sayaq runa Hombre formal.
Shuqlla, pakupasinqan Pastos naturales que crecen en las partes altas de las cordilleras.
Simpi Recogedor de frutas (palo delgado y largo con punta de gancho).
Sinchi Capitán, valiente, poderoso.
Sinsinakuy Polinizarse. Juego de hombres y mujeres echándose harina de maíz en la cabellera.
***Sirvi**nakuy* Es una forma de matrimonio andino de prueba.
Sisi Hormiga.
Suki Arado de pie
Sulli, ***awha–awha*** Pastos naturales que crecen en las partes altas de las cordilleras.
Suqus Carrizo.
Sura Jora (maíz germinado para hacer chicha).
Takiaq runa Hombre formal.
Tankar Berberis conmutata Eichl.
Tarwi Chocho o lupino.
Taya Arbusto sinanteráceo. Sirve para barrer y es

	excelente combustible.
Tayta	Señor, padre.
Tinya	Tambor pequeño.
Tipina	Separar la envoltura o panca de las mazorcas de maíz.
Tukllus	Hongo comestible.
Tukuna	Arbusto del cual hacen cornetas de lungur.
Tunaw	Piedra oblonga para pasar encima del batán cuando se muele.
Tuqra	Ingrediente para masticar coca.
***Turu** pukllay*	Corrida de toros.
Tutan puriq	Caminante nocturno (miembros del Partido Comunista Peruano «Sendero Luminoso»).
Uchu	Rocoto (Capsicum pubescens).
Upi	Aguamiel del maguey azul.
Uquru	Berros.
Usya	Sequía.
Utus kuru	Gusano de maíz.
***Vara**yuq*	Autoridad de las comunidades andinas.
Wakatay	Yerba aromática para ajíes y algunos guisados.
Wallpa suwa	Ladrón de gallinas. Apodo de los ayacuchanos.
Wamani	Espíritu que mora en las montañas o lagunas.
Wanka	Etnia wanka. Natural de la etnia wanka. Piedra sagrada.
Waqiti	Faena comunal.
Waqrapuku	Corneta de cuernos de toro.
Waqri	Trueno.
Waqtana	Palo ligeramente arqueado para desespigar trigo y cebada, o desvainar lentejas, arvejas, frijoles y habas.
Warma	Niño o niña.
Wasi qispiy	Safa–casa.

Waylla ichu	Paja de puna en floración.
Wayrakuna	Vientos.
Waytachuku	Sombrero adornado con flores. Apodo de los colcabambinos.
Wirapasñacha	Pati (Carica augusti Harms).
Wiri	Arado de pie.
Yachaqkuna	Sabios.
Yakumama	Madre agua. En la selva es madre del agua.
Yakupa ñawin	Ojo del agua.
Yantakuy	Hacer leña.
Yarqa aspiy	Limpieza de acequia.
Yuraq ***saqu***	Saco blanco. Apodo de los colcabambino.
Yuyu	Verdura.

ÍNDICE DE AUTORES Y TEMÁTICO

A
abismo generacional: 124
actores sociales: 28, 32
aculturación: 148
adaptación social: 46
Adorno y Horkheimer: 29
Aguirre: 135, 136
Aguirre y Rubio: 37
ahijados: 95
Ansión: 125
asambleas comunales: 113, 140
ascenso social: 135, 145, 148
autoridades comunales: 97, 115, 128, 139
Ayacucho: 23
Azevedo: 35

B
barbecho: 66, 67, 127
barbecho a corto plazo: 66
barbecho sectorial: 66
Barla: 66
Bartra: 24, 149, 155
Beals: 44, 44
Beals y Hoijer: 43, 45, 91, 96, 110, 117, 118
Berger y Luckmann: 35
Brünner: 24
Buxó: 37

C
Caillois: 119, 120
Calderón y otros: 132, 133
Castañeda: 31, 32
Castells: 27, 31, 32, 33
castigo mítico: 97, 100
Castles y Wüstenberg: 46
Cavero: 98
Cisneros: 130
Claverías y Manrique: 130
Cohen: 95
colectivismo: 17, 24, 176
condicionamientos primitivos: 27, 41, 44

conducta desviada: 96
conflictos intergeneracionales: 42
consumismo: 145, 175
continuidad cultural: 41, 44
control social: 96, 97, 99,100, 107
costumbre: 24, 32, 39, 41, 44, 84, 124, 134
cultura: 27, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 46, 47, 89, 90, 92, 102, 110, 120, 125, 134, 135, 150, 173
culturas dinámicas: 25
culturas híbridas: 25, 126

D
Dahrenford: 35
deberes: 93, 102, 104, 106, 174
derecho consuetudinario: 99, 124
derecho positivo: 99, 123, 124
descanso de tierras: 65, 66, 67
Douglas e Isherwood: 49
Durkheim: 44, 46, 92, 95
Duvignaud: 120, 137

E
ejemplo de los padres: 89
Eliade: 70, 137
enculturación: 27, 40, 41, 42, 45, 173
endoculturación: 40, 41
Escobar: 45
estabilidad social: 41, 44
ética agrícola: 154
exceso de lluvias: 67, 69, 85, 86, 149
experiencia de aprendizaje: 40, 43

F
factores de migración: 148
faena: 127, 128
faltas: 95, 102, 174
fiestas comunales: 135, 136
Foster: 96, 143
Freud: 135
Fuenzalida: 34, 125

G
game: 120
García: 25, 57, 60, 74, 102, 126, 127, 128, 129, 136, 137, 141
García Canclini: 25, 126, 136, 137
García Mirand: 59, 127, 128, 129, 141
Garmendia: 36, 92
Genovés: 36
Giddens: 30, 31, 32, 92
Giménez: 37, 38, 40
Gonzáles: 126
granizo: 75, 76, 77, 78, 82, 87, 102, 174
granizos: 69
Groos: 120, 121
grupos de edad: 117

H
hábitos: 26, 27, 41, 46, 148, 174
Harris: 28, 29, 42, 44
hechos sociales: 92
heladas: 58, 67, 69, 73, 74, 75, 100
herramientas: 50, 94, 100, 106, 107, 108, 109, 111, 126, 155, 176

Herskovits: 35, 36, 40, 41, 42, 44, 46, 107, 124
Huancavelica: 23
Huertas: 72
Huizinga: 119, 120

I
identidad: 30, 31, 32, 38, 117, 131, 132, 133
identidad comunal: 117, 131
importancia del juego: 123
indicadores climáticos: 47, 58, 174
individualismo: 28, 134, 135, 150, 176
individuo: 27, 31, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 44, 46, 117, 123, 124, 173, 174
infante: 45, 46
influencia consumista: 149
influencia de la comunidad: 117, 124
inteligencia y memoria colectiva: 27, 37, 39, 173
internalización de regla: 123, 132

J
jóvenes: 47, 55, 58, 65, 75, 96, 104, 110, 112, 113, 114, 115, 118, 126, 133, 135, 139, 140, 141, 142, 151, 175
juego: 103, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 174
juego con reglas: 120, 124
juego libre: 119, 120
juegos de competencia: 120
juegos del azar: 120
juegos del simulacro: 120
juegos del vértigo: 120

K
Kroeber y Kluckhohn: 36

L
laguna: 72
Laurente: 99
Lévi–Strauss: 98
Lienhard: 72
límites de la sociedad: 32
Lircay: 72, 86
Lotman: 27, 37, 173
Lotman y Uspenski: 37

M
Maffesoli: 146
Mariátegui: 40
Martín–Barbero: 42, 149
Martínez y Antapillo: 104, 105, 106
Matayoshi: 79
Mayer: 126, 128
Mead: 42, 174
Meillassoux: 94
memoria: 27, 37, 39, 40, 146, 173
mercado de trabajo: 149
minka: 127, 134
modelos: 24, 34, 38, 42, 62, 63, 91, 92, 118
Monge: 100, 151
Montaluisa: 65, 150
Montes y Leff: 62, 63
Morin: 18, 20, 21, 48, 49, 50, 55, 56, 57, 96, 99,104, 105, 106, 111, 112, 113, 114, 122, 146
Mujica: 9, 148

N
Nebbia: 64
nevada: 77
nieve: 77, 84
niño: 18, 36, 43, 44, 45, 46, 59, 91, 92, 100, 103, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 174
normas: 23, 24, 25, 34, 46, 88, 89, 91, 92, 96, 102, 104, 122, 124, 132, 135, 174

O
obediencia: 44, 90, 93, 95
obligaciones: 93, 106, 133, 140, 142, 174
Ortiz: 90, 93, 118

P
padres: 42, 45, 46, 47, 54, 57, 65, 66, 74, 76, 80, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 100, 101, 102, 103, 108, 110, 114, 115, 117, 118, 140, 141, 151
padrinos: 95
Pariaqaqa: 78, 82, 87
Passeron: 37
patrones culturales: 46, 148
pautas ideales: 92, 112, 135
pautas reales: 92, 112
Paz: 144
penas y castigos: 102
Pérez Taylor: 39, 40
Piaget: 120, 121, 123, 174
Pla Sentís: 62, 63
play: 120
población rural: 24, 151
premios: 95, 96, 103
problemas medioambientales: 63
proceso de socialización: 35, 117, 123
propiedad colectiva: 135, 150
propiedad privada: 145, 150, 151, 176

Q
quema de pastos naturales: 65, 68

R
Ramos: 89, 97, 150
Rayo: 83, 178
reacondicionamientos conscientes: 27
reciprocidad: 117, 126, 127, 128, 129, 131, 135, 148, 175
recompensa: 44, 96
Rochabrúm: 35
roles según género y edad: 103, 104
Román, Ortiz y Ossio: 90
rotación y asociación de cultivos: 65, 67
Rottier y Manrique: 43, 45, 46, 47, 91, 92

S
Sánchez: 126
Sarmiento de Gamboa: 78
Sartori y Mazzoleni: 64, 65
sequía: 70, 71, 72, 174
sequías: 69, 71, 149
sincretismo: 26, 125, 126
sistema axiológico: 46
sistema de normas: 46
sobrepastoreo: 69
socialización: 27, 32, 35, 36, 42,

45, 47, 117, 122, 123, 173, 174
socialización primaria: 34, 36
socialización secundaria: 36
socializaciones andinas: 23
sociedad: 23, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 89, 91, 92, 95, 104, 118, 123, 124, 125, 126, 135, 136, 137, 143, 149, 173, 174, 175
sociedad de la información: 32
sociedad desestructurada y des–socializada: 31
sociedad global: 24, 33, 143
sociedad red: 28, 32, 33
sociedades rurales: 28, 122, 145
solidaridad intercomunal: 134

T

Taipe: 57, 72, 75, 88, 92, 127, 132, 139
tecnología: 224, 33, 64, 107, 155
tecnología moderna: 74, 152, 155
Touraine: 28, 29, 31
tradición: 24, 32, 36, 38, 39, 40, 41, 129, 133, 173
tradición y modernidad: 24
transformación primaria: 57
trueque: 130
Turner: 69, 92, 112

V

valores: 24, 27, 28, 32, 33, 34, 38, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 104, 124, 135, 174
valores sociales 43, 92
varones: 47, 48, 49, 51, 54, 104, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 122
Viento: 79, 83
vientos: 19, 58, 59, 73, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 90, 102, 174
Villanes: 78, 79, 83, 84
Vopel: 122
Vygotsky: 121, 122

W

Wolf : 66

X

Xifra: 39

Índice de ilustraciones

Ilustración 1: El arado con bueyes en Huancayo (Dickinson College Library, 1911). *48*

Ilustración 2: Alistando la semilla de papa para la siembra en Andamarca, Carmen Salcedo, Lucanas (Edith Echaccaya, 2015). *49*

Ilustración 3: Guisado de yuyu en Pachamarca, Churcampa (Imagen tomada de la Web). *50*

Ilustración 4: Crianza familiar de cuyes en Maras, Colcabamba (Carlos Sullca Taipe, 2012). *51*

Ilustración 5: Llamas cargando cereales en Huancavelica (Imagen tomada de la Web, 2017). *52*

Ilustración 6: Campesino ayacuchano transportando carga en lomo de un asno (Raúl Mancilla, 2015). *52*

Ilustración 7: Tinyaqkuna o pinkullupukuqkuna, músicos andinos que tocan el pinkullu y la tinya marcando el paso de los trabajos colectivos en San Martín de Putaqa, Colcabamba, Tayacaja (MDC, 2017). *53*

Ilustración 8: Campesinos quechuas tocando lungur y tinyas en Colcabamba, Tayacaja (Teófilo Hinostroza, 1958). *54*

Ilustración 9: Nativos tejiendo ponchos – Huancayo (Dickinson College Library, 1911). *55*

Ilustración 10: Kallana grande para maíz, kallana pequeña para achita; qaychiku (removedor) y chaqaku (recogedor) en el hogar María Campos en la parcialidad Maras, Colcabamba (Néstor Taipe, 2017). *56*

Ilustración 11: Campesina y niño elaborando chuñu al borde del río – Huancavelica (Néstor Taipe, 2009). *59*

Ilustración 12: Petroglifos que representan al pati en el complejo arqueológico wari (Iván Miranda, 2017). *61*

Ilustración 13: Efectos del granizo sobre los campos de cultivos de papas en Huasahuasi, Tarma, Junín (www.argenpapa.com). *76*

Ilustración 14: Efectos de los ventarrones en los poblados rurales en Huancavelica (José Ordoñez, abril 2017). *80*

Ilustración 15: Casas que se desploman en Lircay por efecto del exceso de lluvias que provocó la crecida del río Sikra (Imagen tomada de la Web, 2017). *86*

Ilustración 16: Qarqacha – Cerámica escultórica del maestro Arístides Quispe Lope (Raúl Mancilla, 2018). *98*

Ilustración 17: Varayuq (con vara negra con adornos plateados) y alguacil (con vara roja solo de madera sin adornos metálicos) de Chuschi, Cangallo (Moisés Pacotaipe Cabana, 2017). *103*

Ilustración 18: Pastoras en Tullpacancha (Churcampa) retornando a casa con ovejas y vacuno (Néstor Taipe, 2012). *105*

Ilustración 19: Pisada de cebada con caballos en Ñawinpukyu, Tayacaja (Néstor Taipe, 2014.). *107*

Ilustración 20: El uso de la «chakitaklla» (arado de pie) en Pichus, Tayacaja. A esta herramienta también le llaman «wiri» y «suki» (Imagen tomada de la Web, 2017). *108*

Ilustración 21: Tunal en el complejo arqueológico Wari (Quinua, Huamanga, Ayacucho) y pallana de carrizo o recogedor de tunas (Néstor Taipe, 2017). *110*

Ilustración 22: Chakmay o champa tikray en San Martín de Putaqa, Colcabamba, Tayacaja (MDC, 2017). *128*

Ilustración 23: Fayna barbechando un campo comunal en Colcabamba, Tayacaja (MDC, 2017). *129*

Ilustración 24: Feria de ollas de barro – Huancayo (Registro de Harrison Forman, 1954). *130*

Ilustración 25: Carnaval de comunidades rurales en Huamanga–Ayacucho (Raúl Mancilla, 2015). *136*

Ilustración 26: Subida de la Cruz Señor de Putuqchi en Huancavelica (Imagen tomada de la Web, 2017). *138*

Ilustración 27: Asamblea comunal en Acocra, Pazos, Tayacaja (Néstor Taipe, 2014). *141*

Ilustración 28: Feria dominical de Pampas, Tayacaja (Néstor Taipe, 2014). *147*

Índice de láminas

Lámina 1: Casa de artesanías en Quinua, Huamanga, Ayacucho (Raúl Mancilla, 2017). *157*

Lámina 2: Muchka (mortero) y qulluta (piedra oblonga) y Maray (batán) y tunaw (molejón) en Sanqu y Maras en Colcabamba, Tayacaja en las casas de Mencio Campos y María Campos (Néstor Taipe, 2014). *159*

Lámina 3: Pati/Wirapasñacha–Carica augusti Harms en el complejo arqueológico de Wari (Quinua, Huamanga, Ayacucho) (Raúl Mancilla, 2017). *161*

Lámina 4: Venta de látigos en al costado de la iglesia Santa Clara de Asís, Ayacucho (Raúl Mancilla, 2017). *163*

Lámina 5: Abuela con la nieta y su mascota en Tukuqasa (Tayacaja) (Néstor Taipe, 2012). *165*

Lámina 6: Dalia Taipe Laurente en el campo de cultivo en Maras, Colcabamba, Tayacaja (Néstor Taipe, 2017). *165*

Lámina 7: Dama de Lucanamarca (Huancasancos, Ayacucho), pueblo de excelentes jinetes (Raúl Mancilla, 2017). *167*

Lámina 8: Dalia Taipe Laurente ejercitando el orden y el equilibrio (Néstor Taipe, 2013). *169*

Lámina 9: Niños en la comunidad quechua Ranra, en Colcababamba, Tayacaja (Néstor Taipe, 2014). *169*

Lámina 10: Feria de productos agrícolas en Pampas, Tayacaja (Néstor Taipe: 2014). *171*

BIBLIOGRAFÍA

ADECAP. (1989). *Taller campesino sobre la papa: Costumbres y perspectivas*. Lima: ADECAP.

ADORNO, Theodor W. y Max HORKHEIMER. (1969). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.

AGUIRRE, Ángel. (1982). «Fiesta». En: *Los 60 conceptos clave de la antropología cultural*. A. Aguirre (editor). Barcelona: DAIMON.

AGUIRRE, R. y J. RUBIO. (1982). «El estudio de la cultura, objeto de la antropología cultural». En: *Los 60 conceptos clave de la antropología cultural*. A. Aguirre (editor). Barcelona: DAIMON.

ALBERONI, Francesco. (1984). *Movimiento e institución*. Madrid: Editora Nacional.

ALBERONI, Francesco. (1996). *Amor y enamoramiento*. Barcelona: Gedisa.

ANDERSON, Jeanine. (1994). *La socialización infantil en comunidades andinas y de migrantes urbanos en el Perú*. Lima: Fundación Bernard Van Leer y MINEDU.

ANSIÓN, Juan. (1994). «Transformaciones culturales en la sociedad rural: El paradigma indigenista en cuestión». En: Perú: *El problema agrario en debate/SEPIA V*. O. Dancourt,

E. Mayer, C. Monge (editores). Lima: SEPIA.

ÁVILA, Francisco de. (¿1598?/2013). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas y estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima: IEP.

AZEVEDO, Fernando de. (1966). *Sociología de la educación. Introducción al estudio de los fenómenos pedagógicos y sus relaciones con los demás fenómenos sociales*. México: FCE.

BARLA GALVÁN, Rafael. (2002). *Un diccionario para la educación ambiental*. Disponible en http://www.elcastellano.org/glosario_ambiental.pdf.

BARTRA, Armando. (1982). *La explotación del trabajo campesino por el capital*. México: Macehual, ENAH.

BEALS, Alan. (1971). *Antropología cultural*. México: CRAT, AID.

BEALS, Ralph y Mary HOIJER. (1969). *Introducción a la antropología*. Madrid: Aguilar.

BERGER, P. y T. LUCKMANN. (1968). *La construcción de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

BRÜNNER; José Joaquín. (1985). *Globalización cultural y posmodernidad*. México: FCE.

BUXÓ, Ma. Jesús. (1982). «Cultura». En: *Los 60 conceptos clave de la antropología cultural*. A. Aguirre (editor). Barcelona: DAIMON.

CAILLOIS, Roger. (1986). *Los juegos y los hombres*. México: FCE.

CALANCHA, Antonio (de la). (1639). *Coronica moralizada del orden de San Avgustin en el Perv, con svcesos egenplares vistos en esta monarqvia*. Tomo I. Barcelona: Por Pedro Lavavelleria en la Librería.

CALDERÓN, Fernando y otros. (1994). *Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: Las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad*. San José: CEPAL,

ONU.

CASSIRER, Ernst. (1982). *Las ciencias de la cultura*. México: FCE.

CASTAÑEDA, Javier. (2003). «Un diálogo entre Castells, Giddens y Touraine». Madrid. Disponible en http://–www.gobernabilidad.cl/modules.php?name=News&f–ile–=article&–sid=195.

CASTELLS, Manuel. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.

CASTLES, Stephen y Wiebke WÜSTENBERG. (1988). *La educación del futuro: Una introducción a la teoría y práctica de la educación socialista*. México: Nueva Imagen.

CAVERO, Ranulfo. (1990). *Incesto en los Andes: las «llamas demoníacas» como castigo sobrenatural*. Lima: CONCYTEC.

CISNEROS, Gilver. (2015). «Qichwariy. Base de la unidad sociocultural andina». En: *Alteritas*, Revista de Estudios Sociocuturales Andino Amazónicos, Año 4, N° 5, II Semestre. Ayacucho: UNSCH, pp. 143–164.

CLAVERÍAS, Ricardo y Jorge MANRIQUE. (1986). «Educación popular y alternativas para el desarrollo tecnológico y social andino». En: *Educación popular*. R. Claverías y J. Manrique (Coed.). Lima: UNAP, IIDSA.

COHEN, Abner. (1979). «Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder». En: *Antropología política*. J. R. Llobera (Comp.). Barcelona: Anagrama, pp. 55–82.

CÓRDOVA, Isabel. (1979). *Narradores de Junín*. Huancayo: UNCP.

CÓRDOVA, Isabel. (s/f.). *Seis casos de control social en la literatura oral del valle del Mantaro*. Tesis de antropología. Huancayo: UNCP.

CUADRADO, Toni. (2008). «La socialización y la endocultu-

ración». En: *Educación informal: La enseñanza que no se ve*. Madrid: Editorial Narcea, pp. 24–32.

DAHRENFORD, R. (1958). *Homo sociologicus*. Colonia: Westdeutsscher Verlag.

DE LAS CASAS, Bartolomé. (1892). *De las antiguas gentes del Perú*. Colección de libros españoles raros o curiosos. Tomo XXI. Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández.

DEGREGORI, Carlos Iván. (1996a). «Ayacucho, después de la violencia»: En: *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Degregori, Coronel y otros. Lima: IEP, UNSCH, pp. 15–28.

DEGREGORI, Carlos Iván. (1996b). «Cosechando tempestades: Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho». En: *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. C. I. Degregori, José Coronel y otros. Lima: IEP, UNSCH, pp. 189–226.

DEL PINO, Ponciano. (1996). «Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac». En: *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. C. I. Degregori, José Coronel y otros. Lima: IEP, UNSCH, pp. 117–188.

DELGADO, Hugo. (1984). *Ideología andina. El pagapu en Ayacucho*. Tesis para optar el título de Antropólogo Social. Ayacucho: UNSCH.

DOUGLAS, Mary y Barón ISHERWOOD. (1990). *Mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. México: CONACULTA, Grijalbo.

DURKHEIM, Emile. (1986). *Las reglas del método sociológico*. México: FCE.

DUVIGNAUD, Jean. (1997). *El juego del juego*. México: FCE.

DUVIOLS, Pierre. (2016). *Escritos de historia andina*. Lima. BNP, IFEA.

ELIADE, Mircea. (1985). *El mito del eterno retorno*. OMPC N° 24. México: Origen/Planeta.

ESCOBAR, Alberto. (1972). «¿Para qué sirve la lingüística al maestro de lenguas?». En: *Educación*, La revista del maestro peruano, Año III, Nº 9, Lima.

FERMOSO, Paciano. (1982). *«Teoría de la educación. Una interpretación antropológica»*. Barcelona: CEAC, pp. 153–170.

FICHTER, Joseph H. (1974). Sociología. Barcelona: Herder.

FOSTER, George. (1988). *Las culturas tradicionales y los cambios tecnológicos*. México: FCE.

FREUD, Sigmund. (1988). «El malestar en la cultura». En: *Freud: Obras completas*, Vol. 17. Barcelona: Orbis.

FUENZALIDA, Fernando. (1993). *La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días*. Lima: CISEP–PUCP.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1990). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Conaculta/Grijalbo.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1995). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.

GARCÍA MIRANDA, Juan José. (1983). «La reciprocidad andina en la región de Ayacucho». En: *Cuadernos de investigación*, Nº 3. Ayacucho: UNSCH.

GARCÍA MIRANDA, Juan José. (1991). «Lo holístico, histórico y proyectivo en las tradiciones populares». En: *Folklore: Bases teóricas y metodológicas*. Lima: CPCF/Lluvia Editores, págs. 218–228.

GARCÍA MIRANDA, Juan José. (1993). «Comentarios: acerca de las transformaciones culturales en la sociedad rural». En: *Investigaciones en Ciencias Sociales, un balance necesario*: *1993*. H. Rodríguez y J. Castillo (editores). Lima: CONCYTEC.

GARCÍA MIRANDA, Juan José. (1996). *Racionalidad de la cosmovisión andina*. Lima: CONCYTEC.

GARCÍA MIRANDA, Juan José. (1998). «Bases y potencialidades del conocimiento y tecnologías andinas». En: *Folklore Sobre dioses, ritos y saberes andinos*. Huancayo: SCAF/CEAR, pp. 57–66.

GARCÍA MIRANDA, Juan José. (2017). «El pati». En: *ALTERITAS*. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos. Año 6, N° 7, Semestre II de 2017. *Miradas interdisciplinarias de los pueblos andinos y amazónicos*. Ayacucho: UNSCH, pp. 323–324.

GARMENDIA, José. (1987). «Valor». En: *Diccionario UNESCO de Ciencias Sociales*. T. IV. Barcelona: Planeta Agostini.

GIDDENS, Anthony. (2006). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

GIMÉNEZ, Gilberto. (1994). «Modernización, cultura e identidades tradicionales en México». En: *Revista Mexicana de Sociología* Nº 4/94. México: IIS–UNAM, pp. 255–272.

GIMÉNEZ, Gilberto. (1999). «La investigación cultural en México, una aproximación». En: P*erfiles Latinoamericanos*, N° 15. México: IIS–UNAM, pp. 119–138.

GIMÉNEZ, Gilberto. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. 1. México: Conaculta e Icocult.

GONZÁLES, Olarte. (1984). *Economía de la comunidad campesina*. Lima: IEP.

GRANADINO, Cecilia y Cronwell JARA. (1996). *Las ranas embajadoras de la lluvia y otros relatos: Cuatro aproximaciones a la isla de Taquile*. Lima: Minka /Embajada Real de los Países Bajos /Kollino Taquile.

GROOS, Karl. (1898). *The play of animals*. New York: D. Appleton and Company.

GROOS, Karl. (1901). *The play of man*. New York: D. Appleton and Company.

HARRIS, Marvin. (1981). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.

HARRIS, Marvin. (2001). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.

HERSKOVITS, Melville. (1948/1973). *El hombre y sus obras*. México: FCE.

HERSKOVITS, Melville. (1950/1967). *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: François Maspero Éditeur, Collection. Petite Collection Maspero N° 106.

HOMANS, D. C. (1963). *El grupo humano*. Buenos Aires: Edudela.

HUERTAS, Lorenzo. (2016). «Yayan Illapa, Santiago y el Huamani». En: *Santiago Apóstol en el imaginario andino mezoamericano*. J. J. García (Comp.). Lima: Pres, pp. 283–304.

HUIZINGA, Joan. (2007). *Homo ludens*. Madrid: Alianza, Emecé.

JULIANO, Dolores. (1982). «Norma». En: *Los 60 conceptos clave de la antropología cultural.* A. Aguirre (editor). Barcelona: DAIMON.

LAURENTE, Mery. (2007). *El derecho consuetudinario en las comunidades indígenas de los Andes*. Huancayo: UPLA.

LEVINE, Robert A. (2003). *Socialización infantil. Estudios comparativos de paternidad, aprendizaje y cambio educativo*. Comparative Education Research Centre, Resumen y traducción: Rafael Bernabeu. Disponible en www.movilizacioneducativa.net.

LÉVI–STRAUSS, Claude. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Colección OMPC, Libro Nº 18, T. I. México: Proyectos Edit. S.A.

LIENHARD, Martin. (1982). *Testimonios, cartas y manifiestos*

indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

LOTMAN, Iuri M. (1979). *Semiótica de la cultura*. Jorge Lozano (Comp.). Madrid: Cátedra.

LOTMAN, IURI y B. A. USPENSKI. (2000). «Sobre el mecanismo semiótico de la cultura». En: *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Madrid: Cátedra, pp. 168–193.

LOTMAN, Iuri. (1996). «El texto en el texto». En: *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra, pp. 91–109.

MAFFESOLI, Michel. (2004). *El tiempo de las tribus. En ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.

MALDONADO, Mario. (2013). «Mito fundacional (llaqta paqariy): construcción de valores sociales en el mundo andino». En: *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, Año 2, N° 2. Ayacucho: UNSCH, pp.175–184.

MARIÁTEGUI, José Carlos. (1972). *Peruanicemos el Perú*. Amauta, Lima.

MARTÍN–BARBERO, Jesús. (2002). «Jóvenes: comunicación e identidad». En: *Pensar Iberoamérica*, Revista de cultura de la OIE, N° 0. España: OIE.

MARTÍN–BARBERO, Jesús. (s/f.). *Procesos de comunicación y matrices de cultura: Itinerario para salir de la razón dualista*. México: FELAFACS GG.

MARTÍNEZ, Delia y Pedro ANTAPILLCO. (1984). «La mujer campesina en comunidades altoandinas: Experiencia del Centro de Capacitación Campesina». En: *Revista del Instituto de Investigaciones del Área Andina*. Ayacucho: FCSE –UNSCH.

MATAYOSHI, Nicolás. (1982). *Los tesoros de Catalina Huanca*.

Huancayo: Grupo Talpuy.

MATTO DE TURNER, Clorinda. (2006). *Aves sin nido*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume.

MAYER, Enrique. (1974). «Las reglas del juego en la reciprocidad andina». En: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Perú Problema Nº 20. Lima: IEP, pp. 37–65.

MEAD, Margaret. (2002). *Cultura y compromiso: Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona: Gedisa.

MEILLASSOUX, Claude. (1989). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.

MOLINA, Cristóbal de («el almagrista»). (1553). «Destrucción del Perú». En: *Las crónicas de los Molinas*. Los pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, Tomo VI. Lima: Librería e Imprenta de Miranda, pp. 1–78.

MONGE, Carlos. (1994). «Transformaciones en la sociedad rural». En: Perú: *El problema agrario en debate*, SEPIA V. Editores Dancourt, Mayer y Monge. Lima: CAPRODA, pp. 33–68.

MONGE, Pedro. (1986). *Cuentos Populares de Jauja*. Municipalidad Provincial de Jauja, Perú.

MONTALUISA, Luis. (1988). «Comunidad, escuela y currículo». En: *Educación bilingüe, comunidad, escuela y currículo*. Santiago: UNESCO/OREALC.

MONTES, José María y Enrique LEFF. (2000). «Perspectiva ambiental del desarrollo del conocimiento». En: *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. E. Leff (Coord.). México: Siglo XXI, pp. 1–26.

MORIN, Edgar. (1995). *Sociología*. Madrid: Tecno.

MOROTE, Efraín. (1988). *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».

MUJICA, Luis. (2002). «Aculturación, inculturación e inter-

culturalidad. Los supuestos en las relaciones entre "unos" y "otros"». En: *Fénix* 43–44, Revista del a Biblioteca Nacional del Perú. Lima: BNP, pp. 55–78.

OLIVA, Anello. (1598/1895). *Historia del reino y provincias del Perú*. Lima: Imprenta y Librería de S. Pedro.

ORTIZ, Alejandro. (1994). *Un estudio sobre los grupos autónomos de niños a partir de un trabajo de campo en Champacocha, Andahuaylas*. Proyecto de innovaciones pedagógicas no formales. Documento de trabajo Nº 3. Lima: Fundación Bernard Van Leer y MINEDU.

PARIONA, Walter. (2017). *Hampiq: Salud y enfermedad en Ayacucho*. Lima: Paqarina, UNSCH, UNMSM.

PAZ, Octavio. (1998). *Laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra.

PÉREZ TAYLOR, Rafael. (1996). *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*. México: IIA¬– UNAM.

PIAGET, Jean. (1980). «Las reglas del juego». En: *El correo de la UNESCO*, Noviembre, Año XXXIII. Paris, pp. 29–32.

PIAGET, Jean. (2001). *Psicología y pedagogía*. Barcelona: Crítica.

PLA, Idelfonso. (2015). «Problemas de degradación de suelos en el mundo: Causas y consecuencias». Ponencia leída en el X Congreso Ecuatoriano de la Ciencia del Suelo. Guayaquil.

RAMOS, Crescencio. (1987). *Valor político y educativo de refranes quechuas: Runasimipi rimaykunapa yachachiinin*. Huancayo: Nueva Época.

RIVERA PINEDA, Fermín: «Adiós pueblo de Ayacucho: Desarraigo por amor». En: *Alteritas*. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos. Año 6, N° 7, Semestre II de 2017. *Miradas interdisciplinarias de los pueblos andinos y amazónicos*. Ayacucho: UNSCH, pp. 99–103.

ROCHABRÚM, Guillermo. (1993). *Socialidad e individualidad. Materiales para una sociología*. Lima: FE–PUCP.

ROMÁN, Manuel; ORTIZ, Alejandro y OSSIO, Juan. (1980). *Educación y cultura popular (Ensayo sobre las posibilidades educativas del folklore andino)*. Lima: U. del P., UNESCO.

ROTTIER, Norma y Antonieta MANRIQUE. (1991). «Vida cotidiana y sociedad». En: *Trabajo social y educación popular con niños*. Curso de educación a distancia, Módulo I. Lima: ELATS.

SÁNCHEZ, Rodrigo. (1982). «La teoría de "lo andino" y el campesinado de hoy». En: *Allpanchis*, Nº 20. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. (1572/1907). *History of the incas*. Cambridge: Printed for the Hakluyt Society.

SARTORI, Giovanni y Gianni MAZZOLENI. (2003). *La tierra explota. Superpoblación y desarrollo*. Buenos Aires: Taurus.

TAIPE CAMPOS, Néstor G. y Rita A. ORREGO B. (1997). «Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos». En: *Allpanchis* Nº 48. Cusco: Instituto de Pastoral Andina, pp. 175–188.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (1986). *Formas de reciprocidad en La Loma*. Informe de prácticas pre–profesionales, Facultad de Antropología. Huancayo: UNCP.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (1988). *Ritos de siembra de maíz en Colcabamba y La Loma*. Huancayo: CESCA.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (1991). *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Horizonte.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (1992). «La papa: Relatos, costumbres, prácticas y creencias mágico–religiosas». En: *Actas y Memorias Científicas: XI Congreso Nacional de Folklore y I Congreso Internacional Andino de Folklore*, Vol. II. Huancayo: SEPAR, IRINEA, CPCF.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (1993). *Movimientos campesinos en Colcabamba: 1979–1990*. Lima: Horizonte.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (1999a). «El diluvio en los mitos quechuas contemporáneos». En: *Revista de Investigaciones Folclóricas* Nº 14. Buenos Aires, pp. 25–35.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (1999b). «Los valores morales en un cuento quechua sobre el alma condenada». En: *Temas y variaciones de literatura* Nº 13. México: UAM – Azcapotzalco, pp. 71–86.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2000). «Los valores: Controversias epistemológicas y definición operativa». En: *Contexto Educativo*, Revista Digital de Educación y Nuevas Tecnologías Nº 6 – Abril. Argentina.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2001). «Dos soles y lluvia de fuego en los Andes: El caos y la armonía social en los pueblos andinos». En: *Gazeta de Antropología* Nº 17, Texto 17–23. Grupo de investigación Antropología y Filosofía – Departamento de Filosofía – Universidad de Granada.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2002a). «De arpía a parásito: La insolidaridad intergeneracional en los mitos andinos». En: *Cuicuilco*, Tomo II. Revista de la ENAH, Volumen 9, Número 25, mayo–agosto. México: Nueva Época, pp. 97–110.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2002b). «Identidades y conflictos étnicos en un mito andino». En: *Etnoliteratura* 2, Revista de Antropología y Literatura. México: Cuadernos de la Feria, pp. 71–86.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2002c). «Cóndores y zorros, confidentes de los dioses: La disjunción y conjunción con el agua». En: *Arguedas vive*. Huancayo: CC–JMA, INC–Junín, SCAF, pp. 151–162.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2003). «El agua como operador simbólico: La laguna de Choclococha y la función

civilizadora de los dioses puma, halcón y perro». En: *Agua*, Revista de Cultura Andina, Año I, Nº 1, septiembre. Huancayo, pp. 185–198.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2004a). «La ira del dios Sol en Tocas–Colcabamba: Sol, Amarus y hombre». En: *Revista de Investigaciones Folclóricas* N° 19, diciembre. Buenos Aires: RIF, pp. 140–150.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2004b). «Los mitos: Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos». En: *Gazeta de Antropología* Nº 20, Texto 20–16. Grupo de investigación Antropología y Filosofía – Departamento de Filosofía – Universidad de Granada.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2013). *Dos soles y lluvia de fuego: Estudio de los valores sociales en los mitos andinos*. España: Editorial Académica Española.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2016). «Animales y "gentiles" seductores en los relatos andinos». En: *Alteritas* – Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos, N° 4, Año 4, I Semestre. Ayacucho: UNSCH, pp. 177–222.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. (2016). «Muertes violentas y almas que penan. La escatología en el imaginario de los pueblos andinos». En: *Escatología, Historia y discriminación en Los Andes*, Alteritas – Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos, N° 6, Año 5, II Semestre. Ayacucho: UNSCH, pp. 11–63.

TAYLOR, Gerald. (2011). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA.

¿TOMAS?. (¿1598?/2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Gerald Taylor (Editor). Lima: IEP, IFEA, UNMSM.

TOURAINE, Alain. (2001). *¿Qué es la democracia?* México: FCE.

TURNER, Víctor. (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

VALDERRAMA, R. y C. ESCALANTE. (1979). *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».

VALLEJOS, Pompeyo. (2012). «El castigo del dios andariego al poblado de Santa Rosa de Quchamarca». En: *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, Año 1, N° 1. Ayacucho: Imprenta Multiservicios Publigraf, pp. 159–170.

VAN KESSEL, Juan y CONDORI Dionisio. (2004). «Los hermanos Chicotillo en mito y rito». En: *Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*, N° 8. Santiago: IECTA.

VERGARA, Abilio. (1997). «Condenados: Retóricas de la alteridad». En: *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espanto*, Abilio Vergara Coord. México: JGH Editores, Colegio Memoria y Vida Cotidiana, A. C. y CONACULTA.

VILLANES, Carlos. (1978). *Los dioses tutelares de los wankas*. Huancayo: San Fernando.

VOPEL, Klaus W. (1998). *Juegos de interacción para niños y preadolescentes*. Madrid: CCS.

VYGOTSKY, Lev Semiónovich. (2008). *Pensamiento y lenguaje*. México: Quinto Sol.

WOLF, Eric. (1982). *Los campesinos*. Nueva Colección Labor N° 126. Barcelona: Labor.

XIFRA HERAS, Jorge. (1988). «Tradición». En: *Diccionario UNESCO Ciencias Sociales*, Tomo IV. Barcelona: Planeta de Agostini, pp. 2264–2266.

YARLEQUE, José y otros. (1999). *Pati Carica augusti Harms. Estudio fitoquímico–fitogeográfico y evaluación de la densidad poblacional*. Ayacucho: UNSCH.

Socializaciones en el centro–sur andino
Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq
se terminó de imprimir en febrero de 2018 en los
talleres gráficos de **Producciones estratégicas**
Urb. María Parado de Bellido Mz. K-13
Ayacucho - Perú

Tomando como universo de observación al área quechua del centro–sur andino peruano (Ayacucho y Huancavelica), este estudio realiza una descripción etnográfica de las socializaciones andinas para otorgar un texto breve que proyecte el panorama del carácter cultural del área estudiada e, idealmente, se constituya en un "mapa cultural" que apoye a los actores sociales que trabajan por el desarrollo de los pueblos del Ande.

La descripción transita entre las fronteras de la tradición y la modernidad. Se trata de sociedades donde lo ágrafo se está subordinando a la escritura; la regulación consuetudinaria coexiste subordinadamente con el predominio de la ley; lo mágico y religioso coexisten con el pensamiento profano y racional; la tecnología tradicional se mezcla con una tecnología industrial; el colectivismo está siendo erosionado por el individualismo; el status cede paso a lo contractual; la solidaridad por semejanza se mezcla con la solidaridad por interdependencia; las sociedades rurales empiezan a burocratizarse y están inmersas subordinadamente en la lógica global; no tienen purezas culturales, tradicionales ni identitarias; son sociedades que han incorporado los aportes otras culturas.

Consumen huaynos en quechua o español, no importa si son canciones ayacuchanas, huancavelicanas, huancaínas, cusqueñas o de la sierra de Lima; les da lo mismo si es música con instrumentos de cuerdas, viento, percusión o instrumentos electrónicos. En su repertorio hay música ecuatoriana, colombiana, brasileira o caribeña. Igual liban aguardiente o cerveza. Roturan el suelo con arado de pie o con tractores; abonan naturalmente a los cultivos, pero también incorporan los agroquímicos. Utilizan el hacha, pero también se valen de máquinas aserradoras para hacer leña y madera. Donde hay sólo caminos se desplazan a pie o en acémilas, donde hay carreteras hacen uso de coches, motocicletas y bicicletas. En fin, se trata de sociedades con culturas muy dinámicas, con tradiciones móviles e identidades que se adaptan permanentemente a los nuevos contextos.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA
Real, Pontificia y Nacional 1677

ISBN: 978-612-46214-5-1
9 786124 621451